UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00262753 7

Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by
Eckehard Catholy

Erkshard Catholy

May 1947

DIE PHILOSOPHIE DES LEBENS

DARSTELLUNG UND KRITIK

DER

PHILOSOPHISCHEN MODESTRÖMUNGEN

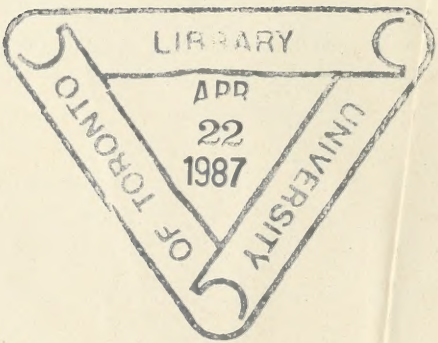
UNSERER ZEIT

VON

HEINRICH RICKERT

TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1920

Alle Rechte vorbehalten



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der Inhalt dieser Schrift war ursprünglich nicht zur Veröffentlichung in einem besonderen Buch bestimmt. Er sollte ein Kapitel des größeren Werkes bilden, dessen ersten Band ich unter dem Titel: „Allgemeine Grundlegung der Philosophie" als ersten Teil eines „Systems der Philosophie" bald zu veröffentlichen hoffe. Bei der Ausarbeitung der Gedanken, die das vorliegende kleine Buch füllen, merkte ich, daß sie an der zuerst für sie in Aussicht genommenen Stelle in mancher Hinsicht aus dem Rahmen des systematischen Aufbaus herausfallen und dort auch zu viel Platz einnehmen würden. Ich habe sie daher so gestaltet, daß sie ein in sich geschlossenes Ganzes ausmachen und für sich verständlich sind.

Was sie wollen, ist durch den Titel zum Ausdruck gebracht. Ich glaube, daß die am meisten verbreiteten, ernsthaft zu nehmenden philosophischen Bestrebungen unserer Tage sich am besten unter den Begriff einer Philosophie des Lebens bringen lassen. Zu ihnen versuche ich kritisch Stellung zu nehmen. Ich möchte damit zugleich auf eine Philosophie des Lebens als notwendige Aufgabe hinweisen, deren Lösung aber mehr als eine Philosophie des b l o ß e n Lebens geben müßte. Der Hauptzweck der Schrift besteht also darin, zu zeigen, daß man beim Philosophieren über das Leben mit dem Leben allein nicht auskommt.

Wenn ich die hier dargestellte und kritisierte Philosophie unter den Begriff der Modeströmung bringe, will ich damit allein noch kein Werturteil über sie fällen. Es kommt lediglich darauf an, welche Gedanken faktisch die am meisten ver-

breiteten sind. Ihre Anhänger werden es freilich ablehnen, daß man ihre Ansichten Modegedanken nennt, und da die meisten von ihnen die allmähliche Entstehung der heutigen Mode noch nicht miterlebt haben, werden sie auch schwer davon zu überzeugen sein, daß es sich dabei um eine Mode handelt. Man muß, um das einzusehen, wohl schon in einer Zeit die Philosophie genau verfolgt haben, in der die Lebenslehre noch nicht Mode war.

Selbstverständlich kann man von ihrer Bezeichnung als Modeströmung auch absehen. An dem wesentlichen Gehalt dieser Schrift wird dadurch nichts geändert. Darin, daß die heute beliebten und geglaubten Gedanken als „Philosophie des Lebens" zu charakterisieren sind, stimme ich gerade auch mit solchen Denkern überein, die sich selber zu den Lebensphilosophen rechnen.

Absichtlich habe ich mich überall auf Theorien beschränkt, die weit verbreitet sind oder mit weit verbreiteten Ansichten in engem Zusammenhang stehen, und mich insbesondere auf das, was vielleicht morgen Mode sein wird, nirgends eingelassen. Ich glaube nicht daran, daß auch nur die nächste Zukunft sich mit einiger Sicherheit berechnen läßt. Was kommen wird, hängt zum Teil von den Entschlüssen einzelner Individuen ab oder kann wenigstens entscheidend durch sie beeinflußt werden. Individuelle Taten aber entziehen sich jeder Voraussage. Darf ich trotzdem an dieser Stelle eine Vermutung über die Zukunft äußern, so geht sie dahin, daß wir am Ende der Philosophie des bloßen Lebens stehen. Ich würde mich freuen, falls dies kleine Buch als eines der Anzeichen solcher „Götzendämmerung" angesehen werden könnte.

Was die reine Lebensphilosophie dann ablösen wird, läßt sich ebenfalls nur vermuten. Doch sieht es manchmal so aus, als ob Gedanken Hegels immer größeren Einfluß erhielten. Zum Teil hängt das damit zusammen, daß zwischen ihnen und der modernen Lebensphilosophie bei allen Gegensätzen zugleich eine sachliche Verwandtschaft besteht. Ich habe das in dem Buch angedeutet. Den jungen Hegel kann man zu den Lebensphilosophen rechnen, und seine Phänomenologie zeigt ebenfalls mit Modetendenzen Gemeinsames. Vielleicht müssen wir auch durch

den Hegelianismus erst hindurch, ehe wir uns wieder zum selbständigen Philosophieren entschließen, und auf jeden Fall ist für die zeitlosen Probleme aus Hegel mehr zu lernen als aus Zarathustra. Aber ein Aufnehmen der Hegelschen Ideen könnte für sich allein ebensowenig befriedigen wie die Wiedererweckung irgend eines andern Denkers der Vergangenheit.

Heidelberg, im Mai 1920.

Heinrich Rickert.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Erstes Kapitel: Das Leben als Modebegriff	3
Zweites Kapitel: Die modernen Lebensphilosophen	17
Drittes Kapitel: Die Prinzipienlosigkeit der intuitiven Lebensphilosophie	34
Viertes Kapitel: Lebensform und Lebensinhalt	62
Fünftes Kapitel: Das biologistische Prinzip	72
Sechstes Kapitel: Aelterer und neuerer Biologismus	80
Siebentes Kapitel: Kritik des biologistischen Realitätsprinzips	104
Achtes Kapitel: Kritik des biologistischen Wertprinzips	117
Neuntes Kapitel: Der Kampf gegen das System	142
Zehntes Kapitel: Leben und Kultur	156
Elftes Kapitel: Das Recht der Lebensphilosophie	171
Namenregister	196

Einleitung.

Man liebt es, ganze Zeitalter mit allgemeinen Schlagwörtern zu kennzeichnen, ja man hat darin die neue „Methode" der Geschichtsschreibung gesehen: die Durchschnittslage soll so auf den wissenschaftlichen Ausdruck gebracht werden, denn auf das „Allgemeine", glaubt man, kommt es vor allem, wenn nicht allein der Wissenschaft an. In jedem Zeitalter ist nur das wesentlich, was unter seinen allgemeinen Begriff fällt. Das Individuelle, Besondere, Einmalige, sich nicht Wiederholende hat keine wahrhaft historische Bedeutung. Was vom Allgemeinen abweicht, darf höchstens das Interesse einer Laune oder einer Kuriosität für sich in Anspruch nehmen. Daher muß man „kollektivistisch" verfahren, im Unterschiede von der veralteten „individualistischen" Methode, oder „morphologisch", wie man neuerdings auch gesagt hat, oder in irgendeiner anderen Art generalisierend.

Daß die gesamte Kultur einer Epoche in der angegebenen Weise niemals erschöpfend zu behandeln sein wird, sollte keines Beweises bedürfen. Es kann dabei ohne eine mehr oder minder große Vergewaltigung des geschichtlichen Lebens nicht abgehen. Jede Stufe der Kulturentwicklung ist in ihrer Totalität viel zu reich, als daß auch nur das Durchschnittliche in ihr unter einen allgemeinen Begriff zu bringen wäre. Eher könnte man glauben, eine Charakterisierung dieser Art sei bei einzelnen Kulturströmungen möglich. Warum soll z. B. die Wirtschaft oder die Politik oder die Literatur oder die Kunst oder die Wissenschaft eines Zeitalters nicht einen Namen führen, der nur das hervorhebt, was den verschiedenen Richtungen innerhalb eines dieser Gebiete gemeinsam ist?

Doch gestattet auch diese Frage nur eine bedingte Bejahung. Weil das Schlagwort das „Allgemeine" lediglich im Sinne des

allgemein Verbreiteten trifft, darf man selbst bei eingeschränkter Anwendung in seinem Inhalt nie das allein Wesentliche einer geschichtlichen Kulturstufe sehen. Das gilt vor allem für die Gebiete, bei denen man an so etwas wie Fortschritt glaubt, also besonders für die Wissenschaft. Sie steht nie still, und die Gedanken, die sie vorwärts bringen, also doch wohl die wesentlichen einer Epoche sind, finden sich zuerst immer nur bei Wenigen. Allmählich greifen sie auf weitere Kreise über, ja in der Philosophie pflegt sich dieser Prozeß recht langsam zu vollziehen, und wenn eine Ansicht später allgemeine Verbreitung gefunden hat, gibt es meist von neuem einige Wenige, die wieder Neues erkannt haben und so über die zum Gemeingut gewordene Ansicht hinweggeschritten sind. Ihre Gedanken haben dann als die wesentlichen zu gelten, und für die Zeit, in der sie leben, ist damit das Schlagwort, das sie nicht trifft, unbrauchbar geworden.

Kurz, was die allgemeine Meinung beherrscht, ist in der Wissenschaft zum Teil immer bereits veraltet, und auf manchen anderen Kulturgebieten steht es ebenso. Mit Rücksicht hierauf haben wir die Bedeutung jeder allgemeinen Charakterisierung einer Zeit einzuschränken. Sie wird immer zu Ungerechtigkeiten gerade gegenüber den wichtigsten, weil zukunftsreichsten Ereignissen führen.

Zugleich aber weist dieser Umstand auf etwas anderes hin. Die Schlagwörter der kollektivistischen oder morphologischen Darstellung sind in vielen Fällen für Modeströmungen auch ohne Einschränkung brauchbar, gerade weil sie nur den Durchschnitt treffen wollen, und wenn man sie mit Bewußtsein allein dafür verwendet, werden sie auch zur Kennzeichnung wissenschaftlicher Richtungen bedeutungsvoll. Das gilt um so mehr, als ganz unbeeinflußt von der Mode nur Wenige sich erhalten, sei es auch darum allein, weil der Kampf gegen sie sich nicht vermeiden läßt. Deshalb bleibt zwar die Mode, mag sie noch so „modern“ und noch so sehr die neueste Mode sein, in der Wissenschaft das ewig Gestrige, und jedem wahrhaft bedeutenden Denker geschieht Unrecht, falls man meint, ihn durch ein allgemeines Schlagwort erschöpfend zu charakterisieren. Aber es hat trotzdem auch im philosophischen Interesse einen guten Sinn, sich die Kennzeichen der Modeströmungen ausdrück-

lich zum Bewußtsein zu bringen. Man wird dadurch unter Umständen nämlich lernen, was in der Wissenschaft überwunden werden muß, und so wenigstens in negativer Hinsicht imstande sein, der Arbeit an der Zukunft ihre Aufgabe zu bestimmen.

Unter diesem Gesichtspunkt sollen die folgenden Ausführungen der Philosophie dienen, indem sie sich mit der am weitesten verbreiteten philosophischen Strömung unserer Tage beschäftigen. Wir fragen nach dem Begriff, der heut die Modemeinungen beherrschend im Vordergrund des philosophischen Interesses steht, um so vielleicht über die Mode hinauszukommen. Niemand kann seine „Zeit" ignorieren. Irgendwie wird sie jeden beeinflussen. Auch wer ihre Mode nicht mitmacht, muß sie berücksichtigen, schon um sie nicht zu unterschätzen. Daher wird es gut sein, ausdrücklich von ihr zu reden.

Worin besteht also die philosophische Mode unserer Tage? An welche Bewegung der Zeit knüpfen wir an, um sie einerseits als bloße Mode zu erkennen, andererseits den Kern von ihr zu bewahren, der uns Fühlung mit dem Denken der Zeit gewährleistet?

Erstes Kapitel.

Das Leben als Modebegriff.

„. . . welcher gesunde Menschenverstand aber ebenso wohl seine Moden hat als unsere Fracks oder unsere Frisuren."

Fichte,
Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums.

Ganz sicher ist die Frage nach der philosophischen Mode vielleicht nicht zu beantworten. Es bietet sich die Möglichkeit, mehrere Schlagwörter zu nennen. So hat Lamprecht [1]) von einer Philosophie der „Reizsamkeit", Richard Hamann [2]) von philo-

1) Deutsche Geschichte. Erster Ergänzungsband. Zur jüngsten deutschen Vergangenheit. Erster Band. Tonkunst — Bildende Kunst — Dichtung — Weltanschauung. 1902.

2) Der Impressionismus in Leben und Kunst. 1907. Gegen den Versuch Hamanns, meine Philosophie als besonders charakteristisch für die Bestrebungen zu kennzeichnen, die den Im-

sophischem „Impressionismus" gesprochen. Spenglers [1]) Morphologie der Weltgeschichte — sie ist die erste nicht, wie ihr Verfasser zu glauben scheint, und sie wird die letzte nicht sein — nennt unsere Zeit imperialistisch, verwandt dem Rom der Cäsaren, und meint, ihre Philosophie müsse daher dem hellenistischen Skeptizismus entsprechen. So ließen sich wohl noch manche Schlagwörter finden. Doch sehen wir von ihrer Kritik hier ab.

Wir versuchen, eine andere Kennzeichnung der philosophischen Modeströmungen. Für den Begriff, der heut in besonders hohem Maße die Durchschnittsmeinungen beherrscht, scheint uns die beste Bezeichnung der Ausdruck Leben zu sein [2]). Er wird seit einiger Zeit immer häufiger gebraucht und spielt nicht nur bei Tagesschriftstellern, sondern auch bei wissenschaftlichen Philosophen eine große Rolle. „Erlebnis" und „lebendig" sind beliebte Worte, und keine Meinung gilt für so modern wie die, daß es Aufgabe der Philosophie sei, eine Lehre vom Leben zu geben, die aus den Erlebnissen heraus sich wahrhaft lebensvoll gestaltend für den lebendigen Menschen brauchbar ist. Von der Philosophie des Lebens in unserer Zeit wollen wir also handeln, um sie zuerst in ihren Hauptzügen darzustellen und dann kritisch zu ihr Stellung zu nehmen. Sie scheint die Ansatzpunkte zu bieten, von denen aus man vielleicht weiter kommt.

---

pressionismus als Fundament des Denkens rechtfertigen, habe ich mich schon an anderer Stelle gewehrt. Der Gegenstand der Erkenntnis. 3. Aufl. S. 202. Das vorliegende kleine Buch wird wohl über den antiimpressionistischen Charakter meines Philosophierens vollends keinen Zweifel lassen.

1) Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit. 1918.

2) Vgl. meine Abhandlung: Lebenswerte und Kulturwerte, 1910 (Logos, Bd. II S. 131 ff.). Ich habe ihren Inhalt zum großen Teil wörtlich in dies Buch aufgenommen. In ähnlicher Weise wie hier finde ich die Philosophie unserer Zeit gekennzeichnet bei Max Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens (Abhandlungen und Aufsätze, 1915, Bd. II, S. 171 ff.) und bei Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, 1918. Beide Schriften konnte ich zur Ergänzung benutzen. Die kritische Stellung zur Lebensphilosophie weicht freilich bei beiden Autoren wesentlich von der meinigen ab, und das muß schon in ihrer Darstellung zum Ausdruck kommen. Farblose „Objektivität" versuche ich nicht.

Unter ihr ist nicht etwa eine Philosophie über das Leben als einen Teil der Welt zu verstehen, neben dem es noch andere Weltteile gibt, denn das wäre für sich noch keine ganze Philosophie des Lebens, und ferner kommt auch nicht die Art von „Lebensanschauung" in Betracht, die nur den Sinn des menschlichen Lebens kennen lernen will, denn darin läge noch nichts gerade unserer Zeit Eigentümliches. Solche Lebensanschauungen hat man immer in der Philosophie gesucht. Das Charakteristische der modernen Lebensphilosophie besteht vielmehr darin, daß man mit dem Begriff des Lebens selbst und mit ihm allein die gesamte Welt- und Lebensanschauung aufbauen will. Das Leben ist in den Mittelpunkt des Universums zu stellen, und alles, wovon die Philosophie zu handeln hat, ist auf das Leben zu beziehen. In ihm glaubt man den Schlüssel zu jeder Türe des philosophischen Gebäudes zu besitzen. Man erklärt das Leben für das eigentliche „Wesen" des Weltalls und macht es zugleich zum Organon seiner Erfassung. Das Leben selber soll aus dem Leben heraus ohne Hilfe anderer Begriffe philosophieren, und eine solche Philosophie muß sich dann unmittelbar erleben lassen.

Von diesem auf die Spitze getriebenen Standpunkt der Lebensimmanenz, der grundsätzlich kein Anderes oder kein Jenseits des Lebens kennt, sondern das Leben nur am Leben messen und so alles lebendig machen will, gehen wir daher aus, um die Philosophie der Zeit so weit zu verstehen, als sie sich allgemein überhaupt verstehen läßt.

Allerdings kann man nicht behaupten, daß das Wort Leben in den philosophischen Zeitströmungen eine genau bestimmte und nur eine Bedeutung hat. Aber das macht es für unseren Zweck nicht unbrauchbar. Diese Eigenschaft teilt es mit den meisten Modeschlagwörtern. Ja, man kann sagen, weil es vieldeutig ist und daher mannigfaltige und ahnungsreiche Perspektiven eröffnet, ist es so beliebt geworden. Unsere Aufgabe muß sein, hinter diese Vieldeutigkeit zu kommen. Nur selten wird eine Lehre die Mode beherrschen, bei der sich nicht Mehreres denken, und die sich nicht auch auf mehrfache Weise mißverstehen läßt. So wäre z. B. der „Monismus" nie Mode geworden, wenn das Wort nicht viele Bedeutungen hätte.

Nur mit Einschränkung ist also von einer Einheitlichkeit

der Zeitphilosophie zu reden. Die Allgemeinheit im Sinne der Uebereinstimmung betrifft mehr das sprachliche Gewand als die Sache, und wir werden bei der kritischen Stellungnahme zur Lebensphilosophie mehrere Lebensbegriffe voneinander scheiden müssen, um zur Klarheit zu kommen. Andererseits aber ist doch das Wort Leben nicht so vieldeutig, daß es nichtssagend wäre wie der Ausdruck Monismus, bei dem man, falls er der Name für eine Weltanschauung sein soll, sich fast alles und daher nichts Bestimmtes mehr denken kann. Es behält vielmehr einen guten und klaren Sinn, zu behaupten, die verbreitetste von den ernsthaften philosophischen Strömungen unserer Zeit gehe dahin, daß das Wesentliche in Welt und Leben „das Leben" selber sei, und daß man daher auch in der Philosophie nichts anderes als „das Leben" brauche.

Zur Beliebtheit des Lebensbegriffs hat gerade der Umstand mit beigetragen, daß der Ausdruck sich in mehreren sprachlichen Wendungen findet und in verschiedenen Richtungen zu benutzen ist.

Bei dem Leben denkt man an das Objekt des „Erlebens", und auf das „Erlebnis" kommt es dann für den modernen Menschen an. Man wird versuchen, sich in das „einzuleben", was man gründlich erfassen will, und wer darauf ausgeht, die Welt zu begreifen, wird sich das „Mitleben" mit ihr zur Aufgabe machen, um so sein Ich kosmisch zu erweitern. Ferner versteht es sich von selbst, daß das Leben „gelebt" werden muß, und so wird das „Ausleben" zum beliebten Lebensideal.

Zugleich steht dem lebendigen Leben das „abgelebte" Leben gegenüber, das starr und unlebendig geworden ist, und das wir daher zu meiden haben. Damit kommen wir zum Gegensatz des Lebens, zum Tod, und auch dies Wort läßt sich in den verschiedensten Richtungen beim Aufbau einer Lebensphilosophie verwenden. Was kann man nicht alles als „tot" oder „getötet" oder „tötend" bezeichnen.

Besonders wichtig aber ist, daß das Leben selbst das Tote produziert und so zum übergreifenden Band für Tod und Leben wird. Nur das Lebendige stirbt, und das Gestorbene allein ist abgestorben und im eigentlichen Sinne tot. Die Rinde des Lebens erstarrt oder bildet eine Kruste, die lediglich als seine tote Oberfläche gelten darf, und durch die hindurch der Lebens-

philosoph daher zum lebendigen Kern vorzudringen hat. Die Lebewesen schaffen sich ihre Gehäuse. Diese sind ebenfalls als starre Hüllen in ihrer Unlebendigkeit zu begreifen und dementsprechend zu behandeln. Die Schlange muß ihre Haut abwerfen. Das Tier, das sich nicht häuten kann, geht zugrunde. In den abgestorbenen Lebensresten darf man nur lebenshemmende Fremdkörper sehen. Man muß sie beiseite lassen und über sie hinwegschreitend dafür sorgen, daß das Leben stets lebendig in wachsender Bewegung bleibt. Dann lebt man auch als Kulturmensch in Harmonie mit der lebendigen All-Natur.

Schon diese Schlagwörter deuten an, welch reiches Material sich für den Aufbau einer Lebensphilosophie darbietet.

Manches von ihnen, zumal der Ausdruck „Erlebnis" ist allerdings bereits so abgegriffen, daß er nicht mehr genügt und man daher zum „Urerlebnis" glaubt vordringen zu müssen, das wohl ein noch lebendigeres Erlebnis als das gewöhnliche sein soll. Ja, gerade das Wort Erlebnis wird so häufig und bei so verschiedenen Gelegenheiten gebraucht, daß ein nachdenklicher oder auch nur geschmackvoller Mensch sich scheuen kann, es überhaupt noch in den Mund zu nehmen oder es beim Schreiben ohne Gänsefüßchen zu verwenden. Nicht selten bedeutet es eine leere Phrase und dient zum Deckmantel für Gedankenlosigkeit.

Doch der Mißbrauch dieses und anderer Lebensschlagwörter hebt ihren Gebrauch nicht auf, und wir dürfen auch die Begeisterung für das Erlebnis als Quelle manches Bedeutsamen unserer Zeit nicht vernachlässigen. Mit Wissenschaft hat sie freilich direkt noch nichts zu tun. Meist kommt sogar eine völlig unwissenschaftliche, ja wissenschaftsfeindliche Lebensstimmung in ihr zum Ausdruck. Aber diese Stimmung entspringt einerseits doch zugleich tieferen Schichten und färbt andererseits ab auf die verschiedensten Gebiete des Kulturlebens. Schließlich beeinflußt sie auch die Wissenschaft, und das hat dann Konsequenzen für die Philosophie.

Diese Strömungen durch alle verschiedenen Kultursphären hindurch zu verfolgen, würde zu weit führen. Aus den angegebenen Gründen dürften wir auch nicht hoffen, einheitlich die g e s a m t e Kultur der Zeit von hier aus zu verstehen. Ein kurzer Hinweis auf wenige außerwissenschaftliche Gebiete kann daher genügen.

So hat Simmel, der uns später als Lebensphilosoph noch beschäftigen wird, im künstlerischen Leben den Expressionismus als eine der auf das Leben gerichteten Bestrebungen zu deuten gesucht. Die innere Bewegtheit des Künstlers soll sich ganz unmittelbar so, wie sie gelebt wird, in das Werk oder genauer als das Werk fortsetzen. Auch die Originalitätssucht bei so vielen jungen Leuten der Gegenwart ist mit der Richtung auf das Leben in Zusammenhang zu bringen. Was in diesem Falle gerettet werden soll, ist nicht sowohl die Individualität des Lebens, sondern das Leben der Individualität. Die Originalität sei sozusagen nur die ratio cognoscendi, die uns vergewissert, daß das Leben rein bei sich selbst ist und nicht Formen, die ihm äußerlich, objektiviert und starr sind, in seinen Strom oder seinen Strom in sie aufgenommen hat. Ebenso fordert eine Stimmung innerhalb der gegenwärtigen Religiosität die entsprechende Deutung. Geistig vorgeschrittene Persönlichkeiten befriedigen ihre religiösen Bedürfnisse mit der Mystik. Hier steht die Religiosität als ein unmittelbar jeden Pulsschlag einschließender Lebensprozeß in Frage, ein Sein, nicht ein Haben, ein Frommsein, das, wenn es Gegenstände hat, Glauben heißt, nun aber eine Art ist, wie das Leben selbst sich vollzieht, nicht eine Stillung der Bedürfnisse von einem Außen her — wie der expressionistische Maler sein künstlerisches Bedürfnis nicht durch Anschmiegen an einen Außengegenstand befriedigt — sondern es wird ein kontinuierliches Leben aus einer Tiefe heraus gesucht, in der es sich noch nicht in Bedürfnis und Erfüllung zerlegt hat und also keinen „Gegenstand" braucht, der ihm eine bestimmte Form vorschriebe. Das Leben will sich unmittelbar als religiöses aussprechen, nicht in einer Sprache mit gegebenem Wortschatz und vorgeschriebener Syntax [1]).

Diese feinen Bemerkungen mögen zur Kennzeichnung von außerwissenschaftlichen Lebenstendenzen dienen. Für unseren Zusammenhang noch wichtiger sind die Lebensrichtungen auf dem Gebiet der Einzelwissenschaften.

Da soll vor allem die Natur als lebendig verstanden werden, und dann wird sie der toten, d. h. physikalischen oder

1) Vgl. Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur.

mechanischen Natur entgegengesetzt, die der Liebling des vorangegangenen, glücklich überwundenen Zeitalters war. Von der Materie als einem Atomkomplex unter mathematisch formulierbaren Gesetzen will man heute, wenn es sich um das „Wesen" der Natur handelt, nichts mehr wissen. Durch den Mechanismus wird alles starr und tot gemacht. Auch wo man an eine „naturwissenschaftliche Weltanschauung" glaubt, gilt er für abgetan. Dem lebendigen Leben, das uns umflutet, kann er nie gerecht werden. Dabei meint man nicht nur das unräumliche oder unausgedehnte psychische Sein, das materialistisch aufzufassen, die Wissenschaft ja längst aufgegeben hat, sondern auch für die unbeseelte Körperwelt, die man früher die tote nannte, wird der Mechanismus jetzt als starr und tot abgelehnt. Sogar die verkappten Materialisten spielen das Organische gegen das Mechanische aus und reihen sich so der Zeitströmung ein. Die Begriffe der mechanischen Naturwissenschaft selbst sind in der „Energetik" in eigentümlicher Weise verlebendigt worden. Von einer lebendigen Mathematik war allerdings bisher wohl noch nicht die Rede, und diese Disziplin ist bei den meisten Vertretern der „lebendigen" Wissenschaft auch wenig beliebt. Doch lassen sich sogar hier Richtungen konstatieren, die darauf ausgehen, die Welt des Mathematischen beweglicher und insofern lebendiger zu gestalten.

Daß unter diesen Umständen in der Wissenschaft, die vom Leben im engeren Sinne handelt, d. h. in der Biologie, der Vitalismus als Neovitalismus die größten Erfolge hat, bedarf keiner besonderen Erörterung. Antimechanische „Kräfte" werden als wirkende Zweckprinzipien eingeführt, und die Natur ist entweder teilweise oder ganz teleologisch zu denken. So allein glaubt man, dem lebendigen Leben gerecht zu werden, das aus der toten, mechanischen Materie niemals entstehen kann. Ob man dabei sachlich über Aristoteles hinaus gekommen ist, ja wie weit man dessen Gedanken auch nur erreicht hat, sei dahingestellt. Es gilt hier nur, die Lebenszeichen der Zeit zu verstehen.

Zu diesem Zweck ist ferner darauf hinzuweisen, daß das Streben nach Lebendigkeit auf die Naturwissenschaften nicht beschränkt bleibt. Sowohl in der Psychologie als auch in den Kulturwissenschaften, die man die Geisteswissen-

schaften nennt, tritt es zutage. Von dem Historiker wird verlangt, er solle nicht totes Wissen geben oder von abgelebten, unlebendig gewordenen Tatsachen der Vergangenheit berichten, die uns in ihrer Starrheit nichts mehr angehen. Er müsse vielmehr sich einleben in das Geschehen früherer Zeiten, es nacherleben und so wieder lebendig machen, wie die unmittelbare Gegenwart lebendig ist. Das Mitleben mit unseren Vorfahren soll er uns ermöglichen und ihren Geist in uns am Leben erhalten. Für die verschiedensten Gebiete der Kultur, für Kunst und Recht, für Wirtschaft und Religion der Vorzeit ist das zu leisten. Zum Leben sind ihre schlummernden Kräfte wieder zu erwecken. Dem entspricht, daß auch im geschichtlichen Stoff nur das wichtig erscheint, was einst ursprünglich und wahrhaft lebendig war, während alles abgeleitete und lebensschwache Geschehen der Vorzeit nur ein sekundäres Interesse bietet.

Steht doch, um ein konkretes Beispiel zu geben, unter dieser Auffassung sogar ein so selbständiges Werk wie Gundolfs Goethe, wenigstens mit Rücksicht auf sein Programm [1]). Der Dichter wird darin mit Dante und Shakespeare verglichen und mit seiner Welt nicht so gleichartig wie diese erfunden. Sie waren ursprüngliche Menschen in einer ursprünglichen Welt, Goethe ein ursprünglicher Mensch in einer abgeleiteten, in einer Bildungswelt. So verwebt sich in seiner Existenz Urerlebnis und Bildungserlebnis. Das religiöse, titanische und erotische ist Urerlebnis, und das Bildungserlebnis ist das der deutschen Vorwelt, Shakespeares, des klassischen Altertums, Italiens, des Orients, der deutschen Gesellschaft. Von hier aus gilt es, das gesamte Werk Goethes zu verstehen, seine Lyrik, seine Symbolik, seine Allegorik. Diese an der Nähe des Urerlebnisses gemessene Einteilung hat an die Stelle der üblichen zu treten. Die Lyrik enthält die Urerlebnisse dargestellt im Stoff seines Ich. Da kommt das Bildungserlebnis nicht in Betracht. Auch Werther und Tasso nähern sich dieser Sphäre. Die Symbolik enthält das Urerlebnis dargestellt im

1) Friedrich Gundolf, Goethe. 1916. Bezeichnend ist, daß diese Gedanken nur in der „Einleitung" eine Rolle spielen. Sie erscheinen dort wie ein Tribut, den der Autor seiner Zeit entrichtet Doch kommt der Lebensbegriff bei den Theoretikern des Kreises um Stefan George auch sonst vor. Georges große Lyrik steht hoch über aller Lebenspoesie.

Stoff einer Bildungswelt, die Allegorik endlich nur abgeleitete Erlebnisse. Sie steht daher künstlerisch am tiefsten, und die Sympathie des Darstellers ist überall bei den Urerlebnissen. Das scheint in unserem Zeitalter völlig selbstverständlich.

Ob es Urerlebnisse von künstlerischer Bedeutung im Gegensatz zu allen Bildungserlebnissen bei einem geschichtlichen Menschen, der Kulturwerke schafft, überhaupt gibt, wird nicht gefragt, obwohl es als sehr fragwürdig gelten sollte. Ob jemals ein großer Kulturmensch religiöse, titanische, erotische Erlebnisse von mehr als persönlich privater Bedeutung gehabt hat, falls nicht irgendein Bildungseinschlag dabei wesentlich mitwirkte, scheint in unserer Zeit der Lebensbegeisterung kein Problem, obwohl es gewiß eminent problematisch ist.

Kein Wunder, daß unter diesen Umständen der Lebensbegriff immer mehr in die Philosophie eindringt. Ihr wenden wir uns jetzt zu, um sie zunächst allgemein zu charakterisieren. Dabei kommt selbstverständlich auch die außerwissenschaftliche Weltanschauungsphilosophie mit in Betracht.

Am nächsten liegt der Gedanke an eine Lebensethik. Die Lehre vom Sittlichen war stets der Teil der Philosophie, der die weitesten Kreise beschäftigte. Auf das Leben selbst will man die sittlichen Ideale gründen. Möglichst viel soll der Mensch erleben und möglichst lebendig nach allen Richtungen sein Leben gestalten. Nichts Lebendes, das sich regen will, darf er unterdrücken und verkümmern lassen. Wie der Baum und die Blume im Felde blüht auch der Mensch, und er soll es wissen. Seine Blütezeit nicht auszuleben, nicht jedes Erlebnis mit offenen Armen zu empfangen und auszukosten, heißt sich selbst töten. Lebe! so lautet der neue kategorische Imperativ. Ethische Bedeutung gewinnt das Leben nur, wenn es zum Gipfel der Lebendigkeit geführt und in seiner ganzen Breite vom Leben durchströmt wird.

Freilich ist das Wort „ausleben" wohl schon etwas anrüchig geworden. Mancher sieht ein, daß sogar eine Berufung auf das Blühen der Pflanzen nicht überall passen will, da am Meere und in kahlen Ebenen die einsamen Bäume und Sträucher mehr von Kampf und Entsagung zu zeugen scheinen. Vollends werden Erfahrungen im menschlichen Leben den Gedanken nahelegen,

daß mit dem sittlichen Imperativ des Auslebens der moderne Lebe-Weise sich eventuell gut amüsieren kann, im Lebenskampf jedoch mit der Lebe-Moral, deren Lebe-Pflichten nicht allzu schwer zu erfüllen sind, allein nicht auskommt. So wird man nach einer ernsteren Lebensethik suchen, die nicht nur die Lebensblüten, sondern auch die Lebensfrüchte im Auge hat. Aber die Grundtendenzen, denen die Auswüchse der Lebensethik entspringen, sind darum nicht erstorben, sondern die Lebendigkeit des Lebens gilt immer noch als höchste sittliche Forderung.

Ebenso verlangt die Aesthetik eine lebendige Kunst, die Religionsphilosophie einen lebendigen Gott, ja sogar die Logik ein lebendiges Denken, und endlich ist, um nur dies noch hervorzuheben, das Lebensprinzip auch in das „Allerheiligste" der Philosophie, in die Metaphysik eingedrungen. Man versteht unter Leben nicht nur das, was innerhalb der empirischen Realität liegt, sondern man glaubt, auch die Probleme des Uebersinnlichen mit Hilfe dieses Begriffes in neuer Weise lösen zu können. Wenn durch den Gedanken des Auslebens der Modebegriff eine ethische Färbung bekommt, so wird er hier in den Dienst irrationalistischer oder gar mystischer Bedürfnisse gestellt. Nur das Absolute, Unmittelbare und Ursprüngliche, das durch Intuition ohne jede begriffliche Hilfe Erfaßte, ist das wahrhaft Reale, lehrt man, und dann soll das tiefste Weltwesen, unmittelbar erlebt oder geschaut, ebenfalls Leben sein. Die Wirklichkeit, mit der die gewöhnlichen „Wissenschaften" sich beschäftigen, sinkt dem erlebten Leben gegenüber zur bloßen Erscheinung oder zu einem begrifflichen und daher unwirklichen Produkt von sekundärer Bedeutung herab.

Kurz, Leben ist es, das „die Welt im Innersten zusammenhält", im Gegensatz zur toten, mechanischen Außenseite der Natur. Auch die alte Faustfrage wird von der Modephilosophie auf Grund des Lebensprinzips beantwortet.

Schon diese Hinweise zeigen, wieweit mit Hilfe des modernen Lebensbegriffs eine Philosophie zu schaffen ist, die wenigstens formal allen Bedürfnissen genügt, welche man an das Ganze des philosophischen Denkens zu stellen pflegt. Um das noch ausdrücklich klar zu machen, weisen wir kurz auch auf die Ziele einer jeden wahrhaft umfassenden Philosophie hin und fragen, wieweit sie

heute durch den Begriff des Lebens erreicht zu sein scheinen. Das führt zu allgemeinen Erörterungen über das Wesen der Philosophie überhaupt. Doch kehren wir von ihnen bald wieder zur Zeitphilosophie zurück.

Zunächst wird man in der Philosophie die Wissenschaft sehen, die das Ganze der Welt zu ihrem Gegenstand macht. Irgendeine Disziplin muß sich diese universale Aufgabe stellen, und nur die Philosophie kann es tun. Der Umstand, daß heute das Weltall an die Einzelwissenschaften aufgeteilt zu sein scheint, ändert daran nichts. Jede von ihnen behandelt ihrem Begriff nach nur einen Teil der Welt, und das Ganze ist etwas anderes als die bloße Aneinanderreihung seiner Teile. Die Philosophie behält also unter allen Umständen eine selbständige Aufgabe: sie hat Begriffe für das Weltall zu entwickeln, so daß dieses sich in ihnen als eine Einheit darstellt. Das ist immer ihre Aufgabe gewesen und wird ihre Aufgabe bleiben. Irgendwelche partiellen Bestrebungen verdienen den Namen der Philosophie nicht.

Doch hiermit kommt die universale Tendenz noch nicht vollständig zum Ausdruck. Man verlangt von der Philosophie, daß sie uns „Weltanschauung" geben soll, und dabei denkt man nicht allein an die Welt als Objekt, sondern auch an unsere, des Subjekts Stellung zur Welt. Man erwartet mit anderen Worten, wie schon angedeutet, zugleich „Lebensanschauung". Dabei werden nicht nur die Gedanken wichtig, die festzustellen suchen, wie die Welt wirklich ist, sondern wir wollen auch den „Sinn" des Menschenlebens deuten, und das gelingt nur, wenn wir die Werte kennen, die ihm Sinn verleihen. So treten neben die Seinsprobleme die Wertprobleme. Auch sie hat die Philosophie in Angriff zu nehmen, falls sie universal sein will. So wird sie zur Wissenschaft nicht allein vom Weltall, sondern auch vom ganzen Menschen und seinem Verhältnis zur Welt. Erst damit umfaßt sie in Wahrheit das Ganze und beschränkt sich nicht wie andere Wissenschaften auf einen Teil.

Ferner führt das Verhältnis des Teils zum Ganzen noch auf einen anderen für die Philosophie wichtigen Unterschied von der Spezialforschung. Die reale Welt, in der wir alle leben, verläuft in der Zeit, und diese erstreckt sich sowohl in die Vergangenheit als auch in die Zukunft, ohne daß jemals ihr

Ende abzusehen wäre. Was wir zeitlich zu überschauen vermögen, ist deshalb immer lediglich ein Weltteil. Das Weltganze können wir nur so denken, daß es alle zeitlichen Weltteile und damit zugleich die Zeit selber umfaßt. So kommen wir zum Gegensatz des Zeitlichen und des Zeitlosen. Die Weltteile sind in der Zeit. Das Weltganze kann nicht in der Zeit sein, sondern umgekehrt: die Zeit ist im Weltganzen. Infolgedessen wird für eine universale Wissenschaft auch das Verhältnis des Zeitlichen zum Zeitlosen oder, positiv gesprochen, E w i g e n ein Problem. Die Frage, wie der Teil zum Ganzen kommt, läßt sich formulieren als Frage, wie das Zeitliche ins Ewige hineinragt. Bei der Zeitanschauung kann die Philosophie als universale Wissenschaft nicht bleiben. Sie muß zur Weltanschauung vordringen. Doch hat sie diese zugleich so auszubilden, daß sie die Zeitanschauung mit umfaßt. Zeit und Ewigkeit sind im philosophischen Begriff vom All der Welt einheitlich zu verbinden.

Endlich kann man noch ein Kennzeichen der Philosophie hervorheben. Soll sie die Wissenschaft vom All sein, so muß sie einen streng systematischen Charakter tragen, d. h. alle ihre verschiedenen Begriffe und Urteile zu Gliedern eines einheitlich geordneten Gedanken-Ganzen zusammenschließen. Ohne die Form des S y s t e m s wäre sie nicht imstande, das Weltall zu erfassen. Begriffe, die nicht Glieder eines Systems sind, beziehen sich nur auf Teile, und so lange es kein System gibt, fällt daher für uns die Welt in ihre Teile auseinander. So wie die Wirklichkeit uns zuerst gegenübertritt, bevor wir sie systematisch begreifen, ist sie überhaupt noch keine „Welt", sondern eine Anhäufung von Bruchstücken oder ein Chaos. Erst indem wir ihre Teile ordnen, entsteht das, was wir den Kosmos nennen. Das System allein ermöglicht es also, daß aus dem Weltchaos für uns der Weltkosmos wird, und insofern kann man sagen, muß jede Philosophie die Form des Systems haben.

Ihre Aufgaben sind schließlich in dem einen Satz zum Ausdruck zu bringen: sie sucht in Form des Systems nach einer Weltanschauung, die sowohl die Zeitanschauung, als auch die Lebensanschauung umfaßt und so das zeitliche Leben im Zusammenhang mit dem überzeitlichen Wesen des Weltalls verstehen lehrt. Mehr kann sie nicht wollen, und auf weniger darf sie als universale

Betrachtung sich wenigstens der Absicht nach nicht beschränken. Wieviel sie vermag, ist eine andere Frage.

Sehen wir nun, wieweit die Lebensphilosophie im Besonderen sich als Philosophie in dem angedeuteten allgemeinen Sinn darstellt, so ist zunächst zu konstatieren, daß sie sich in einigen ihrer Gestalten in der Tat auf das Ganze der Welt richtet, und als echte Lebensphilosophie Alles unter den einen Begriff des Lebens zu bringen sucht. Was es überhaupt gibt, muß Aeußerung des Lebens sein. Wie das zu denken ist, haben wir bereits gesehen, als wir darauf hinwiesen, daß auch das Tote sich als Produkt des Lebens fassen läßt und so das Leben zum übergreifenden Band für Tod und Leben wird. Führt man dies für alle Gebiete der Welt konsequent durch, so erscheint das Leben als Weltallprinzip, und insofern ist sein Begriff zur Grundlage der Philosophie als der universalen Wissenschaft geeignet. Was nicht lebendig ist, hat keinen Bestand. Das wird besonders in der Metaphysik des Lebens zum Ausdruck gebracht.

Zugleich müssen sich auf dem Lebenswege nicht allein die Seinsprobleme, sondern auch die Wertprobleme in Angriff nehmen lassen. Ist die Welt in ihrem tiefsten Grunde All-Leben, dann kann es auch im Leben der Menschen allein auf das Leben ankommen. Vom Leben her ist demnach nicht nur das Weltobjekt in seiner Totalität, sondern ebenso der ganze Mensch zu verstehen oder der gesamte Sinn des menschlichen Daseins zu deuten. Damit muß sich Klarheit auch über unsere Ziele und Aufgaben verbreiten. So kann nur die Philosophie des Lebens uns im Leben den Halt geben, den wir suchen. Sind aber Weltanschauung und Lebensanschauung gleichmäßig im Leben verankert, dann erscheint auch unter diesem Gesichtspunkt die Philosophie des Lebens als echte Philosophie.

Ferner muß sich der Gegensatz des Zeitlichen und des Zeitlosen oder Ewigen durch den Lebensbegriff überwinden und damit das vielleicht schwierigste philosophische Problem lösen lassen. Falls alles in der Welt Leben ist oder das Leben den umfassendsten Rahmen darstellt, innerhalb dessen jede zeitliche Lebensveränderung vor sich geht, dürfen wir von einem „ewigen Leben“ reden, das keinen Anfang und kein Ende besitzt und zwar alle Zeit erfüllt, zugleich aber seinem allgemein-

sten Begriff nach über der Zeit steht, denn auch Zeit gibt es nur als eine Form des Lebens, und insofern ist das Leben selbst frei von der Gewalt der Zeit. Es bildet sowohl die zeitlose Form als auch den zeitlichen Inhalt. Genauer: eine solche Trennung ist ihm im Grunde fremd, und auch wir brauchen es daher nicht erst in Form und Inhalt auseinanderzulegen, um die Totalität der Welt als All-Leben zu begreifen. Der Lebensprozeß selber ist die Form, und die Inhalte gibt es nur in diesem Prozeß. Damit erreicht die Lebensphilosophie die denkbar vollkommenste Welteinheit.

Nur eines muß ihr fehlen, was bisher zu jeder echten Philosophie zu gehören schien: die Form des S y s t e m s. Das System ist nämlich unter allen Umständen etwas Starres, Festgewordenes, Geronnenes und steht daher dem stets fließenden und strömenden Leben fremd, ja feindlich gegenüber. Im alten Sinn systematisch darf also der Lebensphilosoph nicht denken. Indem er die Welt als All-Leben versteht, muß er zugleich einsehen, daß sie in kein festes System hineinpaßt. Sein Denken hat sich der Rhythmik und Dynamik des nie ruhenden Lebens anzuschmiegen. Ein lebendiges Denken soll die Statik des Systems ablösen und uns damit endlich von jeder Systematik erlösen.

In dieser antisystematischen Tendenz wird also die Lebensphilosophie ihren größten Vorzug sehen und glauben, die herkömmlichen Bestimmungen der Philosophie als eines Systems durch ein neues Ideal überwunden zu haben. Wie der Unterschied von Form und Inhalt, so fällt auch der von Kosmos und Chaos für sie fort. Das Leben ist beides zugleich. Der flutende Lebensstrom selbst ist die gestaltende und die gestaltete Welt, denn ihre Gestalt besteht im Fließen und Strömen, und sie „besteht" insofern zugleich auch nicht.

So sind in der Lebensphilosophie alle Denkmotive, die bisher von den Philosophen behandelt wurden, „aufgehoben", um mit Hegel zu reden, und wollen wir daher, wie derselbe Denker sagt, unsere „Zeit in Gedanken erfassen", dann müssen wir uns in die Lebensphilosophie vertiefen. Sie erscheint nicht allein als Verkörperung des philosophischen Zeitgeistes, sondern sie marschiert zugleich an der Spitze der philosophischen Entwicklung.

Zweites Kapitel.

Die modernen Lebensphilosophen.

„Welch reicher Himmel! Stern an Stern!"
Der Sänger.

Doch es wird gut sein, daß wir uns nicht auf eine allgemeine Kennzeichnung dieser Bewegungen beschränken, sondern auch einzelne Denker betrachten, die besonders charakteristische Vertreter der Lebensphilosophie sind. Untereinander zeigen sie große Verschiedenheiten. Doch kommen diese für uns nicht in Betracht. Es gilt vielmehr, das Gemeinsame auch bei solchen Philosophen hervorzuheben, die in mancher Hinsicht weit auseinander gehen. Aus den angegebenen Gründen wird ihre Darstellung ungerecht erscheinen, und sie ist es in der Tat. Aber es kommt hier nicht darauf an, daß wir die einzelnen Persönlichkeiten erschöpfend würdigen. Nur als typische Vertreter weit verbreiteter Geistesströmungen oder als „Fälle" sind sie wichtig, und wir nehmen daher mit vollem Bewußtsein eine Vergewaltigung vor, um das deutlich zu machen, was für das allgemeine Durchschnittswesen in der Philosophie unserer Zeit maßgebend ist.

Selbstverständlich haben die Bestrebungen, denen wir uns dabei zuwenden, wenn sie auch erst seit kurzem an der Oberfläche sichtbar und „allgemein" im Sinne des Kollektivismus geworden sind, doch schon eine längere Geschichte. Sie lassen sich ziemlich weit ins 19. Jahrhundert, ja darüber hinaus zurück verfolgen und tauchen wie alles Bedeutsame in der geistigen Kulturentwicklung zuerst bei wenigen Individuen auf, um dann später Mode zu werden. Doch brauchen wir den geschichtlichen Quellen der Gegenwartsphilosophie nicht nachzugehen. Das würde recht weit führen und doch für unsere Zwecke nicht wesentlich anderes sagen als das, was auch an den neusten Erscheinungen klar zu machen ist.

Es genügt, wenn wir Namen wie Hamann, Herder, F. H. Jakobi, Goethe, Fichte, Schelling und andere deutsche Romantiker, etwa Friedrich Schlegel oder Novalis nennen.

Zumal Schelling hat in der für uns wichtigen Hinsicht Einfluß weit über Deutschland hinaus gehabt, so z. B. auf den Dänen

Kierkegaard, für den man sich neuerdings bei uns vielfach interessiert, und ebenso in Frankreich durch die Vermittlung von Ravaisson auf Bergson gewirkt.

Ferner mag mancher Lebensphilosoph unserer Tage an Goethe orientiert sein. So weist z. B. Oswald Spengler, der zu den Lebensphilosophen zu zählen ist, obwohl er sich nicht so nennt, ausdrücklich auf ihn hin. Doch geschieht das bisher nur vereinzelt. Im allgemeinen ist Goethes Philosophie, wenn man überhaupt von einer solchen reden will, ziemlich unbekannt oder wenigstens unverstanden.

Die Erinnerung an Goethe zeigt zugleich, daß selbstverständlich in diesem Zusammenhang nicht nur die wissenschaftlichen Philosophen wichtig werden. Im übrigen sehen wir jedoch von den genannten älteren Denkern ab.

Von direkter Bedeutung dagegen auch für die neueste Lebensphilosophie ist immer noch Schopenhauer, der populärste und gelesenste aus der älteren deutschen Philosophen-Generation, der sich an Schelling und zum Teil an Goethe anschloß. Zwar hat er das „Leben" als Schlagwort ebensowenig wie seine Vorgänger. Er nennt das, was heute Leben heißt, mit Schelling „Wille". Doch spricht schon er vom „Willen zum Leben" als dem Kern der Welt, und es ist kein Zweifel,daß die Modephilosophie eng mit Schopenhauers Willensmetaphysik verknüpft ist. Diese fragt nicht nach den besonderen Formen und Gestaltungen des Lebens, sondern nach dem ungestalteten, durch nichts außerhalb des Lebens geformten Lebenswillen selbst. Sie lehrt, daß der Wille vergeblich nach etwas anderem, jenseits des Lebens Liegendem strebt, weil es eben kein Jenseits gibt, und daß wir daher als lebendige oder wollende Menschen zu dauerndem Unbefriedigtsein verurteilt sind.

Auch sonst fördert die Lektüre Schopenhauers die Tendenz auf das Elementare, triebhaft Unmittelbare im Gegensatz zum Abgeleiteten, Verstandesmäßigen und Reflektierten. Erst später sind zu diesen Gedanken noch andere, der Naturwissenschaft, besonders der Biologie entstammende Ideen hinzugetreten und haben die Lebenslehre gefärbt und bestimmt. Doch gehen wir zunächst auf diese geschichtlichen Zusammenhänge nicht weiter ein, sondern beschränken uns auf eine kurze Charakterisierung

der Denker, die für die Lebensphilosophie der neuesten Zeit bezeichnend sind.

Da ist vor allem Friedrich Nietzsche zu nennen. Er steht in direkter Abhängigkeit von Schopenhauer, wie er in seiner Jugend wußte, und ist, was er nicht immer wußte, als Philosoph in hohem Maße an Schopenhauer orientiert geblieben. Nur versah er später die meisten Begriffe seines Lehrers mit umgekehrtem Vorzeichen, besonders indem er das Unbefriedigtsein des Lebenswillens durch einen bewußten Verzicht auf jedes Jenseits des Lebens aufhob und sich freudig dem Leben selbst in die Arme warf.

Dabei wirkte wesentlich der Einfluß Richard Wagners und seiner Regenerationslehre mit, die ebenfalls eine Umbildung von Schopenhauers Metaphysik im Sinne eines freilich noch recht gemäßigten „Optimismus" bedeutet.

Diese Zusammenhänge sind wenig beachtet, was um so auffallender ist, als der junge Nietzsche bekanntlich in den Dienst des Wagnerschen Musikdramas trat und dabei Dionysos gegen Apollo, d. h. den elementaren Lebensdrang gegen die Klarheit, oder den „Willen" gegen die „Vorstellung" ausspielte. Auch als Gelehrter und Philologe ergriff er damals schon die Partei des „Lebens" gegenüber der Erkenntnis und der Wissenschaft, die unlebendig machen. Später beeinflußte ihn die moderne Biologie und bestärkte mit ihrem zukunftsfreudigen Entwicklungsbegriff seine Lebensbejahung. So ist er zugleich das Bindeglied zwischen der älteren und der neuesten Lebensströmung.

Vor allem aber wird Nietzsche deshalb in diesem Zusammenhang wichtig, weil er mit ungewöhnlicher Sprachgewalt mehr als irgend ein anderer dem Wort Leben erst den Glanz verliehen hat, der heute für viele an ihm haftet. Weiter als bis zu Nietzsche braucht man daher zeitlich nicht zurückzugehen, wenn man zeigen will, wie „das Leben" ein allgemein verbreitetes philosophisches Schlagwort geworden ist, und wie die bekanntesten und einflußreichsten Philosophen unserer Zeit am besten als „Philosophen des Lebens" zu verstehen sind. Man muß sich nur gegenwärtig halten, daß hinter ihnen sachlich Goethe, deutsche Romantiker, Schopenhauer und in mancher Hinsicht auch Richard Wagner stehen. Das gibt genug historische Perspektive.

Die Lebensstimmung der Zeit ist am meisten durch Nietzsches Dichtung „Also sprach Zarathustra“ angeregt. In ihr wird „das Leben“ behandelt wie ein menschliches Lebewesen, genauer wie eine geliebte Frau. Man kann nicht inniger, vertrauter, zärtlicher mit dem Leben sprechen, als es in den Tanzliedern geschieht, obwohl auch die Peitsche dazwischen klatscht. Hier bekommt das Wort Leben wirklich einen neuen und eigentümlichen Zauber. Das Leben tritt uns erst persönlich nahe, um dann als Grund von allem ins Zentrum der Welt und der Weltanschauung gerückt zu werden. In Versen, deren Worte sich zum Teil freilich mehr assoziativ durch Klänge als logisch miteinander verketten, und in denen man, je nach Geschmack, Gedankenflucht oder Musik im Stil Richard Wagners finden kann, die zum Teil aber auch von hinreißendem Schwung sind, gewinnt das Leben den lockenden verführerischen Goldklang und die neue blinkende Farbe.

Wer das Herz der Zeit (nicht das Herz der Welt) klopfen hören will, wird gut tun, hier aufzupassen. Ein Liebesverhältnis geht der Dichter mit dem Leben ein, obwohl er weiß, daß er es mit einer reichlich problematischen Schönen zu tun hat. Als das Leben an ihm zweifelt, sagt er ihm oder ihr etwas ins Ohr, so leise, daß niemand anders es hören kann, aber doch so, daß es sich erraten läßt. Es ist das Bekenntnis der absoluten Lebenstreue und zugleich das große Weltgeheimnis, von dem Nietzsche lange kaum zu reden wagte: die Lehre von der ewigen Wiederkehr alles Lebens als Ausdruck höchster Lebensbejahung.

So erwächst aus der Lebensauffassung die Weltanschauung, aus der Wertung die Setzung des Seins, aus der „Axiologie“ die „Metaphysik“. Sie dringt in die Herzen, auch wenn sie die Köpfe nicht zu bezwingen vermag. „Damals aber war mir das Leben lieber als je alle meine Weisheit.“

Zarathustra gibt also nicht so sehr neue Lebensgedanken als neue Klänge und neue Gefühle für das Leben, aber gerade sie haben auf die philosophische Stimmung der Zeit großen Einfluß geübt. Ehe Nietzsches Wirkung begann, hatte in Deutschland das Wort Leben wohl für niemand den Zauber, der heute für viele an ihm haftet, und der auch dort herrscht, wo man nicht weiß, daß Nietzsche die Quelle für diese „Lebensweisheit“ bildet. Schon aus diesem Grunde ist Nietzsche bei der

allgemeinen Darstellung der zeitgemäßen Weltanschauung voranzustellen.

Will man auch von einer Philosophie Nietzsches sprechen, die sich mit wissenschaftlichen Theorien in eine Reihe bringen läßt, was er selbst wohl abgelehnt hätte, so ist in ihr der Lebensbegriff als Grundprinzip gerade d e r Gedanken zu verstehen, die weite Verbreitung gefunden haben. Dabei muß man besonders das Verhältnis zur modernen Biologie ins Auge fassen, das bei der Kritik der Lebensphilosophie von entscheidender Bedeutung sein wird. Anfangs blieb Nietzsche von dem Fortschrittsjubel der Darwinisten nicht unberührt. Später lehnte er mit dem Biologen Rolph den Darwinschen „Kampf ums Dasein" ab, denn der bringe nur Hungervarietäten hervor. Der echte Wille zum Leben ist ihm Wille zur Macht, und in seiner Steigerung zu immer größerer Kraft und Stärke findet er endlich den Sinn unserer ganzen Kultur, ja unseres Lebens überhaupt. Werte, die es nicht vertragen, an dem Wert des aufsteigenden Lebens gemessen zu werden, verwirft er auf allen Gebieten.

Man denke an den Kampf gegen die Sklavenmoral, bei dem Nietzsche im wesentlichen an Schopenhauers Mitleidsethik negativ orientiert ist. Sie stützt, was aus eigener Kraft nicht leben kann, und ist deshalb unmoralisch. Ebenso wird das Christentum verdammt, weil es sich des schwachen Lebens annimmt, das zugrunde gehen sollte. Sogar die Wahrheit hat keinen Wert, wenn sie nicht dem aufsteigenden Leben dient. Die Wissenschaft darf überhaupt nicht nach wahr und falsch, sondern danach allein beurteilt werden, ob sie die Vitalität fördert oder hemmt. Auch der Uebermensch ist am besten zu verstehen als der lebendigste Mensch, der dem lebendigsten Leben dient und alle anderen Ideale verhöhnt und verachtet. In ihm hat „der Sinn der Erde" endlich Gestalt gewonnen. Bei keiner Lebensform darf man stehen bleiben. Immer muß man über sie hinaus nach einer noch lebendigeren streben. „Und dies Geheimnis redete das Leben selber zu mir: Siehe, sprach es, ich bin das, was sich i m m e r s e l b e r ü b e r w i n d e n m u ß." Das ist der Lebenssinn auch des Uebermenschen, dieses sonst schwer faßbaren Begriffs. Schließlich steht der am höchsten, der es vermag, das Leben in seiner Totalität mit all seinen Schrecknissen und Fürchterlichkeiten zu

ewiger Wiederkehr zu bejahen, denn eine solche Haltung zum Leben ist das Zeichen der größten Lebendigkeit, Stärke und Kraft.

Kurz, überall läßt sich Nietzsches Umwertung aller Werte gerade mit Rücksicht auf die Bestandteile, die allgemeine Verbreitung gefunden haben, auf das Lebensprinzip zurückführen. Daß es daneben andere Gedanken gibt, die unter andern Gesichtspunkten vielleicht wichtiger sind, ist in diesem Zusammenhang unwesentlich. Nur der Lebensphilosoph ist Mode geworden und kommt in Betracht, wo es gilt, die Philosophie der Zeit ihrer allgemeinsten Tendenz nach zu charakterisieren.

Doch Nietzsche ist nur ein Lebensphilosoph unter anderen, und falls wir uns nicht auf Deutschland beschränken, nicht einmal mehr der einflußreichste. Am meisten unter allen lebenden Denkern wird in der europäischen Kulturwelt heute wohl Henri Bergson genannt. Er ist, wie schon angedeutet, von Schelling, wenn auch mehr indirekt, und ebenso von Schopenhauer beeinflußt, hat also dieselbe deutsche und romantische Provenienz wie Nietzsche, was angesichts seiner Ueberschätzung zu betonen ist, aber auch nicht zu seiner Unterschätzung führen sollte. Ihn als „Plagiator" zu bezeichnen, ist absurd [1]). Trotz der relativen Unselbständigkeit seiner Grundgedanken muß er als der eigentliche Philosoph des Lebens in unserer Zeit angesehen werden, falls wir unter Philosophie eine Lehre und nicht nur eine Stimmung oder Ueberzeugung verstehen. Er hat, obwohl seine Bücher nicht bequem zu lesen sind, großen Erfolg auch in der wissenschaftlichen Philosophie gehabt und bewirkt, daß viele es schon für selbstverständlich halten, wenn der Lebensbegriff in den Mittelpunkt des Denkens über die Welt gestellt wird.

Es kommt nur darauf an, daß wir kurz an Bergsons bekannt gewordene Schlagwörter erinnern und sie im Zusammenhang

1) Ich erwähne das, weil ein Denker vom Range Wilhelm Wundts eine an Aeußerlichkeiten haftende Broschüre „Plagiator Bergson" im Literarischen Zentralblatt (13. Nov. 1915) nicht völlig abgelehnt hat. Wir sollten es den Franzosen nicht nachmachen, von Männern verächtlich zu reden, die weiten Kreisen Anregung und Belehrung gegeben haben. Bergson gehört zu ihnen. Gewiß ist nicht alles bei ihm originell. Manches kommt von Schopenhauer. Aber auch Schopenhauer hat viel von Schelling und andern und ist darum gewiß kein Plagiator.

mit dem allgemeinen Lebensprinzip verstehen. Eine „objektive" Darstellung seiner Gedanken ist nicht beabsichtigt [1]). Philosophieren bedeutet für Bergson so viel wie unmittelbares, intuitives Erfassen der Welt. Sein Kosmos ist dem Sein nach das vom lebendigen Menschen erlebte Leben, und seine Weltanschauung als Deutung vom Sinn des menschlichen Daseins hat ihren Schwerpunkt im élan vital. So finden wir auch hier die Einheit von Seinslehre und Wertlehre. Beide werden nirgends voneinander getrennt, und schon insofern ist unsere Darstellung zugleich eine Interpretation.

Die Sympathie für das Organische und die Abneigung gegen das Mechanische nimmt zunächst eine radikale Wendung ins Metaphysische. Die Welt der Naturwissenschaft, besonders der Physik, Chemie und Astronomie mit ihrem Kreislauf und ihren Gesetzen, die man früher für die eigentliche Welt hielt, ist überhaupt keine „Welt", sondern das einseitige Produkt des rechnenden Verstandes, der alles festlegt und starr macht. Mit ihm, der nur Wiederholungen kennt, reichen wir an das Weltwesen, das rastlos strömend Neues emportreibt, nicht heran. Die Begriffe unserer Erklärungen töten alles Leben, sobald es gezwungen wird, in sie einzugehen. Sie machen die Dinge, die stets verschieden sind, uniform. Sie verfertigen nur Konfektionskleider, arbeiten nicht nach Maß für die wirkliche Wirklichkeit, in der alles ursprünglich und neu sich darstellt. Die gewöhnliche Wissenschaft lehrt Messen und Berechnen und bleibt damit beim Aeußerlichsten und Oberflächlichsten, bei der Entspannung oder Ermattung und Auflösung der Lebensschwungkraft stehen. Berechnen und messen läßt sich nur das Feste, Starre, Tote. Das wahre Sein, das kontinuierlicher Fluß, beständiges Wallen und Wogen ist, erschließt sich allein der Intuition, und zwar nicht der passiven, sondern der tätigen Anschauung. Das Leben, nicht der Verstand ergreift das Leben in seiner Lebendigkeit als Zeitwirklichkeit oder durée réelle.

1) Eine kurze Zusammenfassung der Grundgedanken gibt Richard Kroner, Henri Bergson, 1910 (Logos I, S. 125 ff.). Auch für die Kritik ist auf diese Abhandlung zu verweisen. Sie gehört noch immer zu dem besten, was in deutscher Sprache über Bergson geschrieben ist. Die Richtigkeit der Wiedergabe seiner Gedanken hat Bergson selbst anerkannt.

Schon damit ist implizite der Uebergang zur Wertlehre vollzogen. Die durée bedeutet nicht zeitlose Ewigkeit, denn auch die wäre tot. Lebendigkeit des ewigen Lebens haben wir vielmehr an ihr, ein Begriff, der nur deswegen paradox erscheint, weil wir gewohnt sind, allein mit dem toten und tötenden Verstand zu denken. Das müssen wir uns abgewöhnen. Dann erkennen wir: das Universum ist, wie wir selbst, schöpferische Tat, aufquellendes, emporflutendes Werden und Geschehen und insofern zugleich göttlich. Der Mechanismus, der weil er nur unwesentliche Ortsveränderung unveränderlicher Elemente kennt, alle Zeitwirklichkeit in räumliches Auseinander, alles Intensive in Extensives verfälscht, wird damit zum bösen Prinzip. Die echte Realität schafft immer neue Formen und Gestalten in unerschöpflichem Wachsen und Blühen. Die évolution créatrice ist das Letzte und Höchste. Die Substanz der Welt „ist" nicht im Sinne des starren Seins, sondern wird. Sie besteht nicht als Substanz, steht nicht still, ruht nicht, sondern lebt und wirkt. Nicht im Sein, sondern nur im Werden kann ein Lebendiges sich entfalten. Was sinkt, matt wird, beharrt, dahin fällt, fest wird, ruht, stirbt, ist ungöttlich.

Mit dieser Wert-Metaphysik des Lebens ist dann endlich eine Ethik, wenn man davon bei Bergson reden will, aufs engste verknüpft. Sie stellt sich selbstverständlich als Lebensethik dar. Wenn wir fragen, was wir tun sollen, um unser Leben sinnvoll zu gestalten, kann die Antwort nur lauten: wir haben in der Intuition zu leben. Vom Verstand, durch den wir zu Sklaven unserer Bedürfnisse werden, und der, wie er alles erstarren läßt, auch uns selber fesselt, müssen wir uns befreien. Nur durch intuitive Hingabe an das Leben erobern wir uns sittliche Freiheit. Das Leben selbst bildet also nicht nur das wahre Sein, sondern auch das wahre Lebensziel. Zugleich ist es nicht ein und dieselbe Aufgabe für alle, sondern im freien Leben hat jeder sich sein besonderes Lebensziel frei zu wählen.

Das ist die „Lebensanschauung", die sich aus Bergsons Weltanschauung ergibt, die „praktische" Philosophie, die aufs engste mit der „theoretischen" zusammenhängt. So verstehen wir seine Grundgedanken durchweg als die einer Lebensmetaphysik aus der Fülle des Lebens heraus für den lebendigen Menschen.

Auch quantitativ hat Bergson in der wissenschaftlichen

Philosophie mehr gewirkt als Nietzsche. Zarathustra wird hauptsächlich von Deutschen gelesen und ist wohl unübersetzbar. Bergsons Einfluß verbreitet nicht nur über Europa deutsche Gedanken in glänzendem französischem Gewand, sondern seine Wirkungen sind auch in Amerika zu spüren. Dort hat sich besonders William James, den viele als den größten Denker der Vereinigten Staaten preisen, begeistert an ihn angeschlossen. Am bekanntesten ist James durch den von ihm sogenannten Pragmatismus geworden, der zur Philosophie des Lebens als dessen Erkenntnistheorie gehört, insofern er die Wahrheit eines Gedankens nicht an seiner theoretischen Bedeutung, sondern an seinem Nutzen für das Leben, an seiner Brauchbarkeit für die Lebenssteigerung messen will, ein alter Einfall, der in neuerer Zeit schon von Nietzsche, ja noch früher von Mach und Avenarius vertreten worden ist.

Im übrigen kann ein kurzer Hinweis auf James genügen, denn wesentlich originelle Züge zeigt seine pluralistische Metaphysik nicht. Der interessanteste Punkt darin ist der, daß ein Universum der Lebendigkeit nicht genügt, sondern die Welt als Multiversum gedacht werden muß. Doch liegt der größte Wert dieser Ansicht vielleicht im Terminus. Die Ausführung läßt zu wünschen übrig.

Selbstverständlich haben wir es hier nur mit dem Lebensphilosophen und nicht mit dem Psychologen zu tun, der den Lebensphilosophen an wissenschaftlicher Bedeutung überragen dürfte. Wichtig wird James für unseren Zusammenhang dadurch, daß er, der nach Abstammung und Kultur von Nietzsche und Bergson sehr verschieden ist, trotzdem in manchen Grundgedanken überraschende Uebereinstimmung mit ihnen zeigt.

Einflußreichere Philosophen als diese drei nach Nationalität und Bildungsart so von einander abweichenden Denker gibt es heute nicht, und sie alle sind als Philosophen des Lebens zu bezeichnen. Damit haben wir die Modephilosophie unserer Zeit auch in ihren berühmtesten einzelnen Vertretern charakterisiert.

Neben ihnen denken noch viele andere in verwandter Richtung, darunter auch solche, die man weder zu den reinen Lebensphilosophen noch zur eigentlichen Mode rechnen kann. Doch seien auch von ihnen hier einige ausdrücklich erwähnt, die geeig-

net sind, die weite Verbreitung und die Stärke der zeitgemäßen Lebenstendenzen noch mehr hervortreten zu lassen, gerade weil sie in mancher Beziehung von der Modephilosophie abweichen.

So gehört Georg Simmel in diesen Zusammenhang. Für die Geistesbewegungen, die ihn umgaben, besaß er ein ungewöhnlich feines Verständnis. Wir konnten uns auf ihn schon bei der allgemeinen Darstellung der Lebensphilosophie berufen, insofern auch er versucht hat, die Grundrichtung unserer Zeit mit dem Lebensbegriff in Zusammenhang zu bringen. Zugleich ist er, wenigstens mit einem Teil seiner Arbeit, selbst zu den Lebensphilosophen zu zählen. Er redet viel vom Leben und fast stets mit Emphase als dem Gegenstand seiner Liebe. Er hat nicht nur deutlich erkannt, daß um die Wende des zwanzigsten Jahrhunderts weitere Schichten des geistigen Europa ihre Hand nach einem neuen Grundmotiv für den Aufbau einer Weltanschauung ausstrecken, und daß dabei der Begriff des Lebens zur zentralen Stelle aufstrebt, während andere Zeitalter Begriffe wie den des Seins, der Gottheit, der Natur oder der Persönlichkeit in den Mittelpunkt rückten, sondern er hat auch, zumal in seinem letzten Werk, das Leben ausdrücklich zum Zentrum seines eigenen Denkens gemacht, in einer Weise freilich, die genau genommen schon eine Ueberwindung der reinen Lebensphilosophie bedeutet. Denn einmal versteht Simmel unter dem Wort Leben zwei grundverschiedene Begriffe, wodurch die für die andere Lebensphilosophie so wichtige Lebenseinheit aufgehoben wird und die Lebensimmanenz nicht einmal dem Namen nach gewahrt bleibt, und vollends bedeutet das, was Simmel die „Wendung zur Idee" nennt, ein Hinausgehen über alles Leben.

Auch abgesehen davon darf man diesen reichen Geist, der mit Bewußtsein Antisystematiker war, nicht auf ein Schlagwort festlegen wollen. Trotzdem bleibt er ein Lebensphilosoph im weiteren Sinne und zeigt sich dabei sowohl von Nietzsche als auch von Bergson, also den eigentlichen Lebensphilosophen beeinflußt, ohne irgendwie seine Selbständigkeit zu verlieren. Insofern ist er für die Philosophie unserer Zeit charakteristisch.

Zugleich bildet er sachlich eine Ueberleitung zu Gedanken, die noch weniger zur Lebensphilosophie im engeren Sinn zu

rechnen sind, aber doch auch Verwandtschaft mit ihr zeigen und daher hier ebenfalls erwähnt werden müssen.

Aus der älteren Generation ist vor allem Wilhelm Dilthey zu nennen, der völlig unabhängig von Nietzsche und Bergson war, dagegen in engster Fühlung mit der deutschen Romantik stand, der eigentlichen Quelle der modernen Lebensphilosophie. Der Zeit nach gehört er zu den ersten Philosophen des Lebens. Wir erwähnen ihn trotzdem erst jetzt, weil er nicht eigentlich als Systematiker und noch weniger als Modephilosoph gelten kann. Er ist hauptsächlich Geisteshistoriker.

Wo er aber philosophiert, erklärt auch er: „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben." Dementsprechend hat er sein Denken auf „Erlebnisse" zu stützen gesucht schon in Zeiten, als das Wort noch nicht so abgegriffen war wie jetzt. Besonders kommt es ihm auf das nacherlebende Verstehen an. Damit erstrebt er eine lebendigere Erkenntnis des geistigen Seins, als die naturwissenschaftliche Denkart mit Einschluß der gesamten modernen Psychologie sie zustande bringt. Nicht der vorgestellte, objektivierte, vom Leben abgerückte Kausalzusammenhang, sondern der innerlich erlebte Motivationszusammenhang ist wichtig. Von der geistigen Welt braucht man nichts zu wissen, selbst wenn man alles Seelenleben naturwissenschaftlich exakt erklärt hat. Auch Probleme wie das der Realität der Außenwelt sucht Dilthey so zu lösen, daß er sich dabei nicht auf Verstandesschlüsse stützt, sondern das Wesentliche in dem Verhältnis des Willens zu dem Widerstand sieht, auf den dieser trifft.

Vollends spielen die Lebens-Ueberzeugungen in seine historischen Arbeiten hinein und bestimmen nicht allein ihre Methode, sondern auch ihren Stoff. Seine Jugendgeschichte Hegels ist dafür bezeichnend. Den jungen Hegel kann man zu den Lebensphilosophen rechnen, und er wird es vollends in Diltheys Darstellung. Andererseits interessierte sich Dilthey dafür, wie die von ihm bekämpfte Meinung entstanden ist, d. h. wie es in einer jahrhundertelangen Arbeit seit Galilei zur Verfälschung der Welt des lebendigen Geistes durch Anwendung von Verstandeskategorien der Naturwissenschaft kam, wie die mechanische Denkart mit ihren Qualitäten und Formen allen lebendigen Zusammenhang tötete, und wie überall die Lebenseinheit unter dem Ein-

fluß der Molekularphysik zugunsten einer Zerteilung und Atomisierung weichen mußte, auch in Staat und Gesellschaft, ja sogar in der Religion.

So wendet sich dieser Lebensphilosoph als einer der ersten in mehrfacher Hinsicht gegen jeden Rationalismus, d. h. gegen die Meinung, es stecke im Verstandesmäßigen und Erklärbaren das Wesen der Dinge. Das gibt eine tote Weltanschauung, die alles zerstückelt und kein Ganzes kennt, das leben kann. Es gilt, im Gegensatz zu ihr die verstehende Intuition, die Anschauung der Lebenstotalität und des Lebenszusammenhangs als echtes Organ einer umfassenden Geschichts- und Weltauffassung zur Geltung zu bringen.

Kurz, auch hier haben wir Lebendigkeit, Unmittelbarkeit, Ursprünglichkeit und anschauliche Irrationalität im Unterschied vom toten und abgeleiteten begrifflichen Wissen, und das stellt bei Dilthey die sachliche Verbindung her mit Nietzsche und Bergson, mit James und Simmel, von denen er in anderer Hinsicht sich weit entfernt.

Vielleicht stößt es zunächst auf Widerspruch, wenn ferner in diesem Zusammenhang auch die streng wissenschaftlich gerichtete Schule der Phänomenologen genannt wird, an deren Spitze Husserl steht. Eine Philosophie des Lebens hat Husserl selber in der Tat nicht. Trotzdem zeigt sein Denken mit ihr Verwandtschaft, ja verdankt vielleicht gerade diesem Umstand einen großen Teil seiner Erfolge. Für weitere Kreise zugänglich sind Husserls Ideen sonst gerade nicht. Jedenfalls hat sich im Anschluß an sie auch eine Lebensphilosophie entwickelt, und schon deswegen sind sie hier zu nennen.

Dabei kommt es selbstverständlich nicht auf die Herausarbeitung des Logischen gegenüber dem Psychologischen an, denn diese kann nur zu einer Ablehnung jeder Philosophie des bloßen Lebens führen, sondern auf die Lehre von der „Wesensschau", die Husserl zur Grundwissenschaft aller Philosophie machen will, und die ihm Anhänger verschafft hat. Auch sie suchen wir mit bewußter Einseitigkeit und insofern ungerecht als zeitgemäß im Zusammenhang mit den modernen Erlebnistendenzen zu verstehen, wenn wir daran denken, daß Phänomenologie die Lehre einer neu entdeckten Art anschaulicher

und unmittelbarer „Erscheinungen" bedeutet. Es ist bei ihr mehr an Goethes Urphänomen als an Hegels Phänomenologie zu denken.

Das ungetrübte Erfassen der originär gegebenen Phänomene ist der Sinn der phänomenologischen Einstellung. In Einheit und Eigenart sollen wir „das vor Augen Stehende sehen" lernen, nicht umwallt und umhüllt von dem Nebel, den die wissenschaftlichen Theorien, besonders der üblichen Psychologie, davor ausgebreitet haben. „Das unmittelbare „Sehen", nicht bloß das sinnliche, erfahrende, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer, ist die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen" [1]). Dies Nächste dürfen wir nicht vergessen über den Begriffen, die nur das abgelöste, umgriffene und dadurch entfernte Sein enthalten.

Das ist der Kernpunkt der Wesensschau nach phänomenologischer Methode, wenn wir sie den allgemeinen Strömungen der Zeit einordnen, und dies Dringen auf Unmittelbarkeit verbindet Husserl, obwohl nicht nur die Schlagworte der Zeit bei ihm fehlen, sondern er im tiefsten Grunde auch etwas völlig anderes will, doch mit der Lebensphilosophie nicht nur Bergsons, sondern auch Diltheys, der sich nicht ohne Grund für diese Bestrebungen lebhaft interessierte.

Bedürfte es für die sachliche Verwandtschaft noch eines Beweises, so wäre zu beachten, daß Max Scheler als Anhänger Husserls sich ausdrücklich dazu bekannt hat, er erhoffe von dieser Philosophie auf dem Boden des Lebens erst die volle Nutzung der großen Antriebe, die Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben. In geradezu feierlicher Weise weist er auf die Phänomenologie als auf die Erfüllung hin und verlangt mit charakteristischen Worten eine „vom Erleben der Wesensgehalte der Welt" ausgehende Philosophie, die eine neue Epoche bedeutet [2]).

Beiträge zu einer solchen Philosophie des Lebens hat Scheler selbst besonders in seinem Buch über den Genius des Krieges gegeben, in dessen grundlegenden, eigentlich philosophischen

1) Vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913, S. 36.

2) Vgl. Scheler, Abhandlungen und Aufsätze, 1915, II. S. 227.

Kapiteln der Begriff des Lebens eine entscheidende Rolle spielt und dazu dient, den Krieg als Höhepunkt der staatlichen Wirksamkeit zu rechtfertigen. Bei der Kritik der Lebensphilosophie kommen wir hierauf zurück.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß das Leben nicht nur zur Grundlage aller Kultur gemacht werden, sondern auch dort die Basis des Denkens bilden soll, wo es darauf ankommt, die Kultur als etwas Unwesentliches herabzusetzen.

Das hat man im ausdrücklichen Anschluß an romantische Gedanken versucht. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist ein „Beitrag zur Philosophie des Lebens" von dem Russen Friedrich Steppuhn, der sich zu Friedrich Schlegel bekennt [1]). Die „Lebenswerte" werden als „Zustandswerte" allen „Leistungswerten" und damit allen Kulturwerten entgegengestellt. Das Leben selbst steht am höchsten, und zumal die Religion ist allein im reinen Erlebnis zu finden. Jede religiöse Kultur wird unsinnig. Nur Leben in Gott ist möglich. Alle Kultur beruht auf Schaffen und bedeutet Geschaffenes. Alles Schaffen aber ist Verneinen und Vernichten der positiven All-Einheit der Seele, in der alle Religiosität unmittelbar wurzelt.

Diese Philosophie des Lebens mit ihrer Sympathie für Friedrich Schlegel gibt eine interessante Nuance der Zeitphilosophie. Schlegel meinte, daß nur in der heiligen Passivität der Mensch sich an sein Ich erinnern kann, um die Welt und das Leben anzuschauen, und er sah in der Faulheit das einzige gottähnliche Fragment, das dem Menschen beschieden ist. Dafür kann man sich auf die Vertreibung aus dem Paradiese berufen. Zu bedauern ist nur, daß wer solche Philosophie des Lebens konsequent „lebt", philosophische „Leistungen" nicht zustande bringen wird. Diese Weltanschauung der Zustandswerte drängt nicht zu objektiver Ausgestaltung in einem geschlossenen Gedankenzusammenhang, und so dürfen wir das „System" der vielleicht folgerichtigsten aller Lebensphilosophien leider nicht erwarten. Wer von diesem Lebensstandpunkt aus philosophiert, macht sich schon durch die „Leistung" des Philosophierens einer Inkonsequenz schuldig.

1) Vgl. Logos, Bd. I, 1910, S. 261 ff.

Eine Aufzählung von Lebensphilosophen, die Vollständigkeit anstrebt, ist hier nicht möglich und hätte auch keinen Zweck. Die Beziehungen zum Lebensbegriff reichen in die verschiedensten philosophischen Richtungen hinein. So könnte man z. B. auch die Gedanken von Friedrich Paulsen hierher rechnen, obwohl das Schlagwort Leben bei diesem nicht starken, aber feinen und liebenswürdigen Denker fehlt. Für James hatte er viel Sympathie, und seine Kantauffassung liegt in der modernen Richtung. Mit noch mehr Grund ist Hans Vaihingers „Philosophie des als ob" in diesen Zusammenhang zu bringen. Zum Teil knüpft sie freilich an die sonderbare Mißdeutung Kants an, mit der Forberg am Ende des 18. Jahrhunderts schon Fichtes energischen Widerspruch herausforderte, und liegt insofern von den Moderichtungen weit ab. Doch werden in ihr ausdrücklich auch die Fäden hervorgehoben, die sie mit Nietzsche und dem Pragmatismus verknüpfen, und auf ihnen beruht wohl die Teilnahme, die sie gefunden hat. Im Prinzip gehen ihre Gedanken für das, was hier wesentlich ist, nicht über das hinaus, was wir bereits kennen. Ein kurzer Hinweis auf sie kann daher genügen. Weitere Namen zu nennen hat keinen Sinn. Ihre Zahl ist groß, und ihre prinzipielle Bedeutung gering. Jede Mode hat viele Mitläufer.

Doch dürfen wir den Kreis der Lebensphilosophie auch nicht zu weit ziehen. Dies ist zu erwähnen, weil man sogar einen Denker wie Rudolf Eucken mit Bergson und James zusammen genannt und gemeint hat, er suche ebenso wie diese sich von den Begriffen zum Leben zurückzuwenden [1]). Gewiß kommt das Wort Leben bei Eucken oft vor, und ebenso ist es richtig, daß man in diesem eigenartigen und tiefen Denker nicht nur einen Erneuerer von Fichtes Idealismus sehen darf. Aber es bleibt doch bei ihm die engste Fühlung mit der klassischen deutschen Philosophie grundwesentlich, und wollte man daher den Lebensbegriff so umfassend nehmen, daß auch Euckens „Geistesleben" darunter fällt, dann würde das Schlagwort jede greifbare und prägnante Bedeutung verlieren. Mag also Eucken das Wort Leben lieben, zu den Lebensphilosophen, die wir hier

1) Vgl. Julius Goldstein, Wandlungen in der Philosophie der Gegenwart, S. 149 ff.

meinen, können wir ihn nicht zählen. Er hat von der modernen Lebensströmung keinen wesentlichen Einfluß erfahren, sich vielmehr stets seine volle philosophische Selbständigkeit bewahrt.

Andrerseits gibt es Denker, die das Leben als Schlagwort nicht gebrauchen und trotzdem mit den Modeströmungen der Zeit eng zusammenhängen. Das gilt auch dann, wenn sie es nicht wissen. So läßt sich, um dafür ebenfalls wenigstens ein Beispiel zu nennen, das vielgelesene Buch mit dem sensationellen Titel „Der Untergang des Abendlandes" von Oswald Spengler zum großen Teil als Produkt der modernen Lebenstendenzen verstehen, obwohl der „Wille zum Leben" bei seinem Verfasser wie bei Wotan im Ring der Nibelungen nur Eines noch will: das Ende! Nicht allein Goethe, sondern auch Nietzsche und Bergson haben bei dieser „Morphologie" Pate gestanden. Der Begriff des „Faustischen", der mit dem des Dionysischen und insofern mit dem Lebensprinzip verwandt ist, geht durch das Ganze hindurch, und ebenso läßt der Gedanke der „Morphologie" eine Beziehung zu den Lebenstendenzen erkennen. Morphologie bedeutet hier Biologie. Daß die Geschichte nicht nach Art der „exakten" Naturwissenschaften zu behandeln ist, hat Spengler gesehen. Doch merkt er nicht, daß j e d e generalisierende, also auch die „morphologische" Darstellung dazu führen muß, das seinem Wesen nach stets individuelle Historische aus der Geschichte auszuschalten. Die Biologie vergewaltigt im Prinzip die geschichtliche Besonderheit, die sich nie wiederholt, ebenso wie die Aufstellung von „historischen Gesetzen". In der Verkennung dieses Umstandes kommt das moderne Lebensprinzip als Ueberschätzung des biologischen Denkens zum Durchbruch [1]).

---

1) Im übrigen gehe ich auf das gewiß sehr geistreiche Buch nicht ein. Bei allen interessanten Einzelheiten ist sein methodischer Begriffsapparat so brüchig, daß eine Darstellung der Hauptgedanken ohne Kritik schwer möglich wäre, und überdies zeugt das „Prophetentum", das den Untergang des Abendlandes voraussagt, für jeden, der Klarheit über die logische Struktur des geschichtlichen, d. h. individualisierenden Denkens hat, von so unwissenschaftlicher Willkür, daß sich in einem wissenschaftlichen Zusammenhang davon überhaupt nicht gut reden läßt. Spengler hat offenbar für die „Logiker", denen er in seinen Tabellen ihren weltgeschichtlichen Platz anweist, wenig übrig. Trotzdem hätte er von ihnen manches lernen können. Die Meinung, es lasse sich

Auf andere Werke, die insofern für uns bedeutsam sind, als sie wenigstens zum Teil, ebenfalls ohne es zu wissen und zu wollen, von den Lebensstimmungen der Zeit getragen werden, kommen wir später zu sprechen. Prinzipiell neues würde die Darstellung ihres Inhaltes für eine Charakterisierung des zeitgemäßen Denkens nicht ergeben. Was über Einzelheiten zu sagen ist, wird zur Vermeidung von Wiederholungen besser erst bei der Kritik der Lebensphilosophie vorgebracht.

Schon jetzt muß trotz der Beziehung auf einen Grundgedanken das Bild der modernen Lebensphilosophie bunt genug sein, um nicht einseitig zu erscheinen. In seinem Lebensrahmen ist Platz für sehr heterogene Bestrebungen. Schöpferische Lebensschwungkraft und heilige Passivität des stillen Erlebens, das alles Schaffen verneint, französischer élan und russische Mystik mit bewußt unproduktiver Beschaulichkeit, hoffnungsfreudiger Lebensoptimismus des evolutionistisch gerichteten Uebermenschentums und graue Verzweiflung an der Fortentwicklung des abendländischen Kulturlebens, antiwissenschaftliches Lebensprophetentum und strenge Wissenschaftlichkeit der Lebensschau, metaphysische Vertiefung in das Jenseits des Weltwesens und höchst diesseitiger pragmatistischer Utilitarismus — sie alle gehen zusammen in diesem west-östlichen Lebensgebilde, das Europa durchquert.

Wie sollte das Lebens-Denken bei solchem Reichtum, der jedem etwas zu bieten scheint, nicht auch Mode geworden sein? Jedenfalls: weitaus die meisten Gedanken, die heut in der Philosophie „lebendig" sind, d. h. mehr als Gelehrsamkeit bedeuten und weitere Kreise ergriffen haben, stehen unter dem Zeichen einer Philosophie des Lebens, entweder ausdrücklich, oder wenn nicht den Worten, so doch der Sache nach. Die Lebensbegriffe umgeben uns als unsere philosophische Luft, ja sie sind der jüngeren Generation schon zur so selbstverständlichen Atmosphäre geworden, daß man vielfach meint, es müsse immer so gewesen sein, und man dürfe überall nur zu „erleben" suchen, wenn man philosophieren will.

---

die Geschichte in ihrer Entwicklung vorausbestimmen, gehört zu den rationalistischen Vorurteilen der Aufklärungsphilosophie, über die wir doch endlich hinausgekommen sein sollten.

Dabei sei noch einmal hervorgehoben, daß diese Darstellung nicht daran denkt, das philosophische Schaffen unserer Zeit in seinen wesentlichen Richtungen zu erfassen. Das Wichtigste in der Gegenwart besteht vielleicht in dem, was bisher nur kleine Kreise interessiert. Von der Arbeit, die sich an große Denker der Vergangenheit anschließt und ihre Systeme weiter auszubilden sucht, war ebenfalls nicht die Rede, obwohl dieser Teil der Zeitphilosophie gewiß nicht als unwesentlich bezeichnet werden soll. Eine solche Absicht liegt um so ferner, als man auch den Verfasser dieses Buches zu denen rechnen kann, die sich um eine Weiterbildung des in der Philosophie des Deutschen Idealismus Begonnenen bemühen.

Wir haben uns also mit Bewußtsein auf weit verbreitete Tendenzen beschränkt. Damit wird kein Werturteil über sie gefällt, weder in positiver noch in negativer Hinsicht. Die Beschränkung erfolgte aus den angegebenen Gründen zu bestimmten wissenschaftlichen Zwecken.

Drittes Kapitel.

Die Prinzipienlosigkeit der intuitiven Lebensphilosophie.

„Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein."
Der Schüler.

Von der Darstellung der Lebensphilosophie wenden wir uns zu ihrer Kritik. Darunter ist nicht nur ihre Verneinung zu verstehen, sondern es gilt, auch ihre berechtigten Motive anzuerkennen. Von ihnen soll jedoch erst am Schluß die Rede sein. Dort weisen wir positiv auf etwas hin, das man eine „Philosophie des Lebens" nennen kann. Aber es wird sich dabei nicht um ein Philosophieren aus dem bloßen Erleben heraus handeln dürfen. Vielmehr ist das Leben zu etwas in Beziehung zu setzen, was selbst nicht Leben ist. Lebensphilosophie fällt niemals mit dem Leben zusammen. Als Vorbereitung auf eine solche Philosophie über das Leben soll die Kritik der Lebensphilosophie dienen, die mit dem Leben allein

auszukommen glaubt. Insofern liegt der Schwerpunkt auf der Verneinung.

Dabei können wir die Zeitphilosophie jedoch nicht als die Einheit nehmen, als welche wir sie absichtlich zuerst dargestellt haben. Wir müssen verschiedene Elemente in ihr sondern und bloße Lebensstimmungen oder Lebensgefühle oder Lebensinstinkte ganz auszuschalten suchen. Ihnen gegenüber hätte wissenschaftliche Kritik überhaupt keinen Sinn. Wir halten uns an das, was einen theoretischen Ausdruck gefunden hat, haben es also nur mit einem Lebens b e g r i f f zu tun.

Auch dieser aber erweist sich in der modernen Philosophie nicht als einheitlich, d. h. es sind in ihr verschiedene Lebensbegriffe vermischt. Sie müssen wir trennen. Nur die in sich klaren und eindeutigen Tendenzen lassen sich wissenschaftlich bekämpfen. So werden wir das Bündel von Stäben, vor dem wir bisher als vor einer Einheit gestanden haben, zerlegen und jeden Stab einzeln zu zerbrechen suchen. Was trotzdem in den Bestrebungen der Zeit Wertvolles steckt, und was wir daher zu bewahren haben, wird danach um so besser zutage treten.

Zunächst ist klar zu machen, daß der moderne Lebensbegriff zu u n b e s t i m m t ist, um ohne genauere Determination das Fundament einer wissenschaftlichen Philosophie zu bilden. Lebensstimmungen lassen sich auch mit vieldeutigen Schlagwörtern zum Ausdruck bringen, ja gerade auf der trüben Einheit der Lebensgefühle, die sie auslösen, beruht ein großer Teil ihres Reizes und ihres außerwissenschaftlichen Wertes. Für die Wissenschaft ist vor allem die Auseinanderhaltung von zwei prinzipiell verschiedenen Begriffen des Lebens wichtig, von denen der eine eine sehr umfassende Bedeutung hat, der andere dagegen sich auf einen engeren Kreis von Lebenserscheinungen beschränkt.

Die allgemeinste Lebenstendenz geht auf das Unmittelbare, Anschauliche, I n t u i t i v e überhaupt im Gegensatz zu jedem „tötenden“ B e g r i f f. Ihr Lebensbegriff kann daher geradezu als der Begriff des Begrifflosen bestimmt werden. Der andere Begriff dagegen paßt nur auf besondere Lebensvorgänge. Er meint das, was man gewöhnlich Leben im Gegensatz zum Toten

nennt, das Vitale, wovon unter den Spezialwissenschaften die Biologie handelt. Die umfassendste Richtung ist als intuitive Lebensphilosophie zu bezeichnen, während die speziellen Bestrebungen an der Wissenschaft von den organischen Lebewesen orientiert sind und insofern einen biologistischen Charakter tragen.

Wir werden zuerst die intuitive Lebensphilosophie ins Auge fassen, um zu zeigen, daß es ihr an jedem klaren Prinzip fehlt, und daß sie deswegen zur Grundlage einer wissenschaftlichen Darstellung der Welt oder zur Herausarbeitung eines theoretisch aufgefaßten Kosmos sich nicht eignet. Dann müssen wir den Biologismus betrachten, der zwar Prinzipien hat, von dem sich jedoch nachweisen läßt, daß mit seiner Hilfe eine Philosophie als Lehre vom Weltganzen oder eine „Weltanschauung" nicht aufzubauen ist, ja daß seine Prinzipien nicht einmal für eine „Lebensanschauung" im engeren Sinne als Deutung des menschlichen Lebens genügen.

Diese Trennung zweier Richtungen ist bei einer kritischen Stellungnahme nicht zu entbehren. Ausdrücklich sei jedoch bemerkt: die Modephilosophie unserer Zeit ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß in ihr intuitionistische und biologistische Momente sich mischen. Die Aufzeigung dieses Umstandes enthält schon ein Stück Kritik.

Zunächst fragen wir allgemein, was heißt Leben und lebendig? Welche Merkmale besitzt dieser Begriff, und wodurch unterscheidet sich das Lebendige vom Toten? Wovon hat es einen Sinn zu verlangen, daß es lebendig sei?

Nennt man, wie das nicht selten geschieht, alles lebendig, was man hochschätzt, und tot alles, was man nicht leiden kann, so ist damit nichts geleistet. Ja, die Begeisterung für das Leben muß von vornherein bedenklich erscheinen, wenn man nicht nur eine „lebendige Weltanschauung" fordert, sondern alle Wissenschaften, also auch die Spezialdisziplinen, deshalb gering schätzt, weil sie nicht lebendig genug sind.

Was sagt es gegen eine Naturwissenschaft, daß es ihren Begriffen an Leben fehlt? Den Naturalismus oder die Gleichsetzung des Weltalls mit der Natur und die ihr entsprechende Gleichsetzung der Philosophie mit der Naturwissenschaft mag

man bekämpfen. Die naturwissenschaftlichen Spezialdisziplinen jedoch sollte die Philosophie sich selbst überlassen. Lebendig zu sein, ist nicht ihre Aufgabe. Eine lebendige Mathematik scheint, falls wir das Wort lebendig in irgendeiner der üblichen Bedeutungen nehmen, geradezu absurd, obwohl es so aussieht, als würde neuerdings auch sie verlangt. Mathematische Gebilde bleiben „tot", mag man sie noch so „beweglich" gestalten, und doch sagt das gewiß nichts gegen den Wert des mathematischen Denkens. Vielleicht feiert es vielmehr gerade dort seine höchsten Triumphe, wo es sich am weitesten von allem erlebten Leben entfernt.

Dasselbe sollte man auch bei der Physik und Chemie wenigstens für möglich halten. Es ist nicht ihre Aufgabe, die lebendige Natur darzustellen. Ja, es braucht ihnen an wissenschaftlicher Wahrheit selbst dann nicht zu fehlen, wenn sie versuchen, Begriffe für das Leben zu bilden. Das Bestreben, die Betrachtungsweise der Physik auf möglichst weite Gebiete des körperlichen Seins, über die tote Natur hinaus auf das Organische auszudehnen, ist methodisch unanfechtbar. Das Lebendige muß auch so dargestellt werden, daß es in einen verständlichen Zusammenhang mit der „Materie" kommt, die nicht organisch ist und insofern tot genannt werden kann. Wenn man Versuche in dieser Richtung heute geradezu verächtlich behandelt, und das Wort „mechanistisch" im Munde mancher Philosophen zum Schimpfwort geworden ist, so zeugt das von wenig „Philosophie". Die physikalische Auffassung ist für die Körperwelt nun einmal die umfassendste, und der allgemeinste, also „philosophische" Begriff für die räumliche Natur wird daher wissenschaftlich stets an der Physik orientiert sein.

Gewiß ist die Uebertragung des körperwissenschaftlichen Denkens auf die seelische oder „geistige" Welt verfehlt. Aber die Organismen sind ebenso körperlich oder raumerfüllend wie die Erde, auf der sie sich allmählich entwickelt haben, und die Triumphe der Physik brachten schon so vieles ins Wanken, was man für fest hielt, daß kein „unmöglich" für die Ausbreitung der physikalischen Begriffsbildung auf die gesamte Körperwelt ohne Ausnahme ertönen sollte.

Selbstverständlich ist der Organismus kein Mechanismus. Aus dieser Binsenwahrheit aber, in der sich die Weisheit mancher vitalistischen Naturteleologen erschöpft, folgt nichts gegen den Versuch, auch das Organische unter physikalische oder chemische Begriffe zu bringen. Der farbige Körper ist ebenfalls kein nur quantitativ bestimmter Atomkomplex, d. h. Farbe ist als Farbe niemals Bewegung. Trotzdem hat es einen guten Sinn, zu sagen, daß auch für die farbigen Körper Begriffe mit quantitativem Inhalt gelten. Ebenso ist die Bildung physikalischer Begriffe für das Organische berechtigt. Jeder Schritt in der Richtung, daß die Organismen eingeordnet werden in den allgemeinen Naturzusammenhang, bedeutet einen prinzipiellen Fortschritt, und das Ganze des körperlichen Seins darf zum mindesten nicht antimechanisch oder antiphysikalisch gedacht werden, weil sonst jede einheitliche Auffassung der Körperwelt als einer Totalität unmöglich wird. Eine Philosophie, die für Bestrebungen einer allgemeinen Körpertheorie kein Verständnis hat, ist nicht im guten Sinn universal.

Doch das betrifft ein spezielles Problem. Das allgemeine Prinzip, das wir im Auge haben, kommt dabei nur insofern zum Ausdruck, als es gilt, zwischen einem Wirklichen und dem Begriff von diesem Wirklichen zu scheiden.

Unsere Hauptfrage besteht darin, ob sich das Leben zu einem umfassenden philosophischen Weltbegriff ausgestalten läßt, und da scheint es in der Tat, als besitze zumal das Wort „Erleben“ eine Bedeutung, die geeignet ist, den allgemeinsten Rahmen für das Denken aller Gegenstände abzugeben.

Was wir nicht „erlebt“ haben, ist für uns nicht vorhanden, vermag also auch nicht in die Philosophie einzugehen. Insofern scheint gerade die universale Wissenschaft zu einer Philosophie der Erlebnisse werden zu müssen. Wovon sollte sie sonst handeln? Sie hat kein anderes Material. Ihre Welt ist die erlebte Welt. Den Inbegriff aller Erlebnisse also, wird man sagen, hat die Philosophie so zu erfassen, daß sie ihn einheitlich und systematisch gliedert, und daraus kann nur eine Lebensphilosophie entstehen. Müssen wir doch sogar dann, wenn wir von etwas sagen wollen, daß wir es nicht anerkennen, es in irgendeiner Weise erlebt haben. Sonst könnten wir nicht sinn-

voll davon reden. Worte, die nicht ein Erlebnis meinen, sind bedeutungsloser Schall, den weder wir noch andere verstehen. Insofern scheint die Lebensphilosophie im unbezweifelbaren Recht.

Sehen wir jedoch genauer zu, so ist dies Recht teuer erkauft. Nehmen wir einmal an, alles Denkbare sei notwendig „Erlebnis". Man kann das wohl sagen. Aber was folgt daraus?

Der Lebensbegriff wird völlig leer, sobald er auf alles geht, was es gibt oder nicht gibt. Ein Wort, das jedes denkbare Etwas bezeichnen soll, verliert notwendig die prägnante Bedeutung. Seine Verwendung für eine Philosophie des Lebens, die sich von anderen Arten des Philosophierens unterscheiden will, ist nicht mehr fruchtbar. Das Erlebte wird zum indifferenten Namen für Seiendes und Nichtseiendes, Beharrendes und Wechselndes, Festes und Fließendes, Sichtbares und Unsichtbares, Sinnliches und Uebersinnliches, Unmittelbares und Reflektiertes, Inhalt und Form, Konkretes und Abstraktes, Gegebenes und Vermitteltes, Anschauung und Begriff, Subjekt und Objekt, Ich und Du, Körperwelt und Seelenleben usw. usw.

Das alles muß irgendwie „erlebt" sein, gewiß, denn sonst wüßten wir nichts davon. Sonst gäben die Worte keinen Sinn, den wir verstehen. Aber eine auf diese Wahrheit gestützte „Philosphie des Lebens" hat nichts mehr mit der Denkrichtung zu tun, die auf das Werdende und Fließende, Unmittelbare und Konkrete, auf die Anschauung und ihre Fülle den Schwerpunkt legt, um das Beharrende und Feste, das Reflektierte und Abstrakte, das Vermittelte und den unanschaulichen Begriff zurückzustellen.

Allerdings kann man das Wort erleben so verwenden, daß der Satz: alles, wovon wir bedeutungsvoll reden wollen, muß irgendwie „erlebt" sein, richtig ist. Ja, wir tun gut, uns die darin steckende Wahrheit ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Will man jedoch darauf allein schon eine Philosophie des Lebens gründen, so ist das Ergebnis nichts weniger als neu. Nur der Name hat sich geändert. Erlebtsein heißt dann dasselbe wie „gegeben" oder auch „bewußt" sein, und die Lehre, die so entsteht, deckt sich mit der, die man sonst als erkenntnistheoretischen Idealismus oder als Standpunkt der Immanenz bezeichnet. „Die Welt ist Vorstellung." Das steht in der Tat

am Anfang der Philosophie, und falls man dabei bleiben will, kommt man zur Philosophie der reinen Erfahrung.

So wichtig jedoch diese Besinnung auf den Gegebenheits- oder Bewußtseinscharakter alles Denkbaren in mancher Hinsicht sein mag, so wenig enthält sie schon das Fundament für eine Philosophie des Lebens in irgendeiner prägnanten Bedeutung dieses Wortes. Das wird sofort klar, wenn man daran denkt, daß nach der Immanenzlehre das Tote ebenso „erlebt" ist, wie das Leben. Alles Starre und Unlebendige, das die moderne Philosophie des Lebens bekämpft, kennen wir doch auch nur insofern, als es uns „gegeben" ist, als wir es „vorstellen" oder „im Bewußtsein" haben. Der tote Mechanismus gehört zum „Erlebnis" nicht weniger als der lebendige Organismus. Man kann daher auf Grund dieses Lebensbegriffes nicht von einer Philosophie des Lebens im Gegensatz zur Philosophie des Todes reden.

Zur Kennzeichnung des umfassendsten Erlebnisstandpunktes wird man daher gerade im Interesse einer Philosophie des Lebens die alten, üblich gewordenen Ausdrücke wie Standpunkt der „Immanenz" oder des „Bewußtseins" oder der „Erfahrung" vorziehen und darauf hinweisen, daß die Besinnung auf den Erlebnis-Charakter alles Denkbaren, wie sie z. B. W. James als „radikalen Empirismus" vertritt, wohl den ersten Schritt der Philosophie, aber zugleich auch nur ihren ersten Schritt bedeutet, auf den noch viele andere folgen müssen, falls eine Philosophie des Lebens, wie unsere Zeit sie anstrebt, entstehen soll.

Selbstverständlich sagt dieser Umstand für sich allein noch nichts gegen die Lebensphilosophie überhaupt. Es trifft nur ihre nächstliegende und scheinbar plausibelste Begründung. Gewiß kann man mit dem Worte Leben noch eine engere Bedeutung verbinden, die trotzdem vielleicht universal genug bleibt, um zur Bestimmung eines allgemeinen philosophischen Standpunktes brauchbar zu sein. Auch von solchen engeren Lebensbegriffen ist also zu reden.

Am nächsten liegt dabei der Gedanke, alles Unmittelbare und Ursprüngliche oder alles Anschauliche, d. h. noch nicht begrifflich Bearbeitete, Leben zu nennen und darin dann das Wesen der Welt zu sehen, wie sie ist.

Hierauf kommen in der Tat manche Lebenstendenzen der Philosophie unserer Zeit hinaus: die „Formen", in welche der Verstand die Welt bringt, machen das Leben „unlebendig". Es gilt daher, vorzudringen zum ungeformten, unverfälschten, reinen Inhalt, wie er sich der unmittelbaren Intuition als „echtes" Leben darbietet. In diesem Sinn, wird man sagen, sei auch der Ausdruck Erlebnis allein zu verstehen. Man will damit alle umformenden Zutaten, die Abtötung bedeuten, ausschließen. Meint man so nicht die Erlebnisse überhaupt, sondern die Erlebnis*inhalte* im Gegensatz zu jeder Form, dann hat es in der Tat einen guten Sinn, zu fragen, was das reine, ungetrübte, unentstellte, noch nicht abgerückte und dadurch unlebendig gewordene Leben selbst ist. Damit erhält man dann einen bestimmten Lebensbegriff, auf den sich die schon genannte intuitive Lebensphilosophie stützt, nämlich den Begriff des formlosen und, weil jeder Begriff irgendeine Form voraussetzt, zugleich begrifflosen, bloß anschaulichen, nur durch Intuition zu erfassenden Lebensinhaltes. Insofern ist bei diesem zweiten Lebensbegriff alles klar.

Genügt er aber auch zur Grundlegung einer Philosophie des Lebens? Man scheint es dort zu glauben, wo man auf Intuition im Gegensatz zum Verstand dringt. Wir können selbstverständlich bei einer prinzipiellen Kritik nur die Arten der intuitiven Lebensphilosophie ins Auge fassen, die mit der Anschauung und der Ablehnung aller umformenden Verstandesbegriffe ernst machen. So lange man noch von einem Mehr oder Weniger an Anschauung und dementsprechend von einem Mehr oder Weniger an Verstandesform redet, ist eine grundsätzliche Entscheidung nicht möglich. Dann kommt es nur auf das Maß von Erlebnisinhalt und auf das Maß von nicht erlebter Form an, das von einer Philosophie des Lebens verlangt wird, und darüber läßt sich selbstverständlich streiten. Wir dürfen also nur fragen, wie eine Philosophie des Lebens aussehen muß, die sich *ausschließlich* auf das intuitive Erlebnis der Lebensinhalte stützen will, und sobald auch nur die Frage so gestellt ist, sollte einleuchten: je konsequenter man das Leben als reinen Inhalt der Anschauung im Gegensatz zu *jeder* Verstandesform zu erfassen sucht, um so mehr *entfernt* man sich damit vom wissenschaftlichen Denken überhaupt.

Wie soll es Theorie ohne jede Form aus bloßem Inhalt, ohne jedes Denken durch bloße Intuition, ohne jeden Begriff aus bloßer Anschauung geben? Gewiß bleibt es richtig, daß die Philosophie Inhalt braucht, und daß alle Inhalte, die wir begrifflich formen wollen, auch anschaulich erlebt sein müssen. Aber dazu ist wieder, wie beim ersten Erlebnisbegriff, zu bemerken, daß gerade weil das für alle Inhalte zutrifft, die wir überhaupt formen können, damit noch nichts über einen besonderen Inhalt gesagt ist, der geeignet wäre, die Philosophie des Lebens von anderen Arten des Philosophierens zu unterscheiden. Das anschauliche intuitive Erleben der Inhalte mag also Vorbedingung des Philosophierens sein, doch gibt es für sich allein noch keine Philosophie. Das sollte keines Beweises bedürfen und ist hier nur gesagt, weil sogar darüber in mancher Philosophie des Lebens erstaunliche Unklarheit besteht.

Auch der Umstand, daß viele philosophische Gedankengebilde zu wenig anschaulich erlebten Inhalt aufweisen und deshalb vielleicht mit Recht „tot" gescholten werden, darf für die intuitive Lebensphilosophie nicht als Begründung gelten. Damit käme man nur zu dem Satz, daß Begriffe ohne Anschauungen leer sind, und in ihm steckt doch noch keine Philosophie des Lebens.

Man spricht von einem Hunger nach Anschauung in unserer Zeit, und das Bedürfnis nach Intuition läßt sich überall dort gut verstehen, wo gewisse Formen, die das Leben annimmt, sich „überlebt" haben, oder wo Begriffe, die nur an einem besonderen Teil der Weltinhalte gebildet und insofern einseitig ausgefallen sind, zu Weltallbegriffen erweitert werden, wie z. B. bei der „monistischen" oder der mechanistischen Weltanschauung. Ihnen gegenüber kann eine Abneigung gegen die tötenden Formen entstehen. Begründet aber ist sie nur, falls sie sich allein gegen besondere Arten von Formen richtet. Irgendwelche Verstandesformen bleiben unentbehrlich. Auch eine Philosophie der Erlebnisinhalte kommt ohne Begriffe nicht aus. Sie bliebe sonst theoretisch unverständlich, könnte überhaupt nicht in sinnvollen Sätzen zum Ausdruck gebracht werden.

Jede Philosophie sieht sich also vor die Frage gestellt, in

welche Formen die Lebensinhalte eingehen müssen, um für die philosophische Auffassung des Lebens bedeutsam zu werden, und damit hat sich der Schwerpunkt vom Lebensinhalt wieder auf die Lebensform verschoben. Daß gewisse Formen das Leben töten, bedeutet lediglich etwas Negatives. Wo man glaubt, nur Erlebnisinhalte ohne jede Form in die Wissenschaft aufzunehmen, täuscht man sich, denn erst in der Form des Begriffs hört die Anschauung auf, theoretisch „blind" zu sein, wird sagbar, übertragbar, theoretisch different oder wahr. Absolute Formlosigkeit kann daher die Wissenschaft nie „lebendig" machen, sondern muß sie „töten".

Zur Anwendung dieses sehr einfachen Prinzips auf unsern besonderen Fall genügt wieder der Gedanke, daß der Inhalt des Toten, Starren und Unlebendigen ebenso als Erlebnisinhalt zu bezeichnen ist, wie der Inhalt dessen, was man im Unterschied von ihm lebendig nennen will. Damit fällt von neuem der unentbehrliche Gegensatz des Lebendigen zum Toten fort, auf den für eine Philosophie des Lebens geradezu alles ankommt. So hilft der zweite Begriff des Erlebnisses als der des reinen Lebensinhaltes im Unterschied von jeder Form dem Lebensphilosophen ebensowenig weiter wie der Begriff des Erlebnisses überhaupt, der Form und Inhalt gleichmäßig umfaßt.

Daraus folgt, daß man dem Wort Leben eine noch engere, dritte Bedeutung verleihen muß, falls es in einer Philosophie des Lebens brauchbar werden soll. Das Wort Erlebnis wäre denn auch gewiß nicht so beliebt geworden, wenn es nur die beiden bisher betrachteten, sehr umfassenden Bedeutungen hätte, die es zur Verwendung in einer universal gerichteten Wissenschaft geeignet zu machen scheinen.

Man versteht unter Erlebnis vielmehr noch etwas ganz anderes. Das geht schon daraus hervor, daß man das Wort vielfach in ähnlicher Weise wie auch das „Ereignis" mit Emphase gebraucht. Dann will man damit sagen, daß das, was wir im eigentlichen Sinne „erlebt" haben, uns nicht f r e m d geblieben, sondern zu unserem Eigentum oder zu einem Stück unseres Selbst geworden ist, sich in die Tiefe unseres Wesens gesenkt und dort verankert hat. Damit erst bekommt das Erlebnis B e d e u t u n g für das Leben, d. h. zunächst für unser eigenes

persönliches Leben und dann eventuell für das Leben überhaupt.

So gewinnen wir im Erlebnis in der Tat einen noch engeren und bestimmteren Begriff. Das zum „Erlebnis" gewordene Erlebte ist nun das Wesentliche, Wichtige, oder um es klarer zu sagen, das mit einem Wert Verknüpfte. Im Gegensatz zu ihm steht das Gleichgültige, Bedeutungslose, Wertfreie, Fremde und insofern Tote, das zu keinem Erlebnis für uns werden kann, weil es uns nichts angeht. Das Erlebnis bedeutet dann also nicht nur das, was ist, sondern zugleich das, was sein soll, weil es Wert hat. Wir wünschen uns „Erlebnisse", um damit unser Leben zu bereichern und lebenswert zu machen. Erlebnisse im weitesten Sinn zu wünschen, wäre unmöglich, denn die haben wir immer.

Können wir diesen dritten Begriff des Erlebnisses aber auch für eine Philosophie des Lebens verwenden?

Man wird vielleicht meinen, daß gerade das allerdings die Aufgabe der Lebensphilosophie sei: sie habe die für uns wesentlichen oder bedeutungsvollen Erlebnisse darzustellen und sie aus der unübersehbaren Fülle unserer gleichgültigen Erlebnisinhalte herauszuheben. Vielleicht ist das auch richtig. Aber ebenso steht andererseits fest: ein wissenschaftliches Prinzip der Auswahl ist damit allein noch nicht gefunden, daß wir ein Erlebnis mit Emphase „Erlebnis" nennen und es damit zu den „wesentlichen" Erlebnissen rechnen. Was wir mit diesen Worten sagen wollen, scheint zwar klar, ja selbstverständlich, so lange wir das für unser individuelles, persönliches Eigenleben Wesentliche meinen. Dann unterscheiden wir in vielen Fällen mit Sicherheit alles, was unser Leben ist, von dem, was ihm fremd bleibt:

„Was euch nicht angehört,
Müsset ihr meiden,
Was euch das Innre stört,
Dürft ihr nicht leiden."

Mit instinktivem Gefühl vollziehen wir die Trennung.

Wollten wir uns aber darauf auch beim Philosophieren beschränken, so würde gerade das fehlen, was zum Aufbau einer Philosophie des Lebens unentbehrlich ist. Sie will doch in allgemeiner, überindividueller, notwendiger und mitteilbarer Weise eine Scheidung unter den Erlebnissen vollziehen. Was verdient

es, daß wir es als wesentlich in die Wissenschaft aufnehmen? Was ist im theoretischen Sinn „Erlebnis"? Solange wir nur leben, stellen wir diese Frage nicht. In einer Lebensphilosophie wird dagegen dies Problem von entscheidender Bedeutung. Persönliche Wünsche und Stimmungen, die etwas zum bedeutungsvollen Erlebnis machen, erscheinen als individuelle Launen und dürfen nicht maßgebend sein.

So kommen wir zu folgendem Resultat. Jeder hat seine eigenen „Erlebnisse" und unterscheidet sie von den übrigen erlebten Inhalten, die ihn nichts angehen. Bleiben sie aber nur seine eigenen, dann ist die Trennung wissenschaftlich irrelevant. Gerade die Bedeutung, die das Wort Erlebnis beliebt gemacht hat, und die gestattet, es mit Emphase zu gebrauchen, hilft uns für sich allein in der Wissenschaft noch nicht einen Schritt weiter. Damit hat sich auch der dritte Erlebnisbegriff als philosophisch unbrauchbar erwiesen, und es ist nicht einzusehen, wie wir mit dem bloßen Erleben zum Aufbau einer Philosophie des Lebens kommen sollen. Ohne allgemeines, für alle gültiges Prinzip der Auswahl gibt es keine Wissenschaft.

Das führt auf einen Gedanken zurück, der am Anfang erwähnt wurde. Wir brauchen das System, um aus dem Weltchaos den theoretisch aufgefaßten Weltkosmos herauszuarbeiten. Darin erkennen wir jetzt einen besonderen Ausdruck für die Unentbehrlichkeit der Form gegenüber der verwirrenden Fülle der Inhalte. Der Gedanke muß auch das ungenügende der reinen Erlebnisphilosophie, wie jedes „radikalen Empirismus", zum Bewußtsein bringen. Der bloße Inhalt fällt mit dem Erlebnisinhalt zusammen. Der Lebensbegriff in dieser umfassenden Bedeutung führt uns nicht über den bloßen Inhalt hinaus. Was macht aus dem Lebenschaos den Lebenskosmos? So müssen wir fragen, falls wir Klarheit über die Möglichkeit einer Philosophie des Lebens suchen.

Von hier aus nehmen wir sogleich zu bestimmten Arten der modernen Lebensphilosophie Stellung. Sie erweisen sich unter diesem Gesichtspunkt gerade durch ihre Berufung auf die Fülle des unmittelbar Erlebten, die sie für viele anziehend macht, weil sie dadurch den Hunger nach lebendiger Anschauung zu stillen versprechen, als wissenschaftlich undurchführbar. In dem,

worin sie ihre Stärke suchen, liegt unter philosophischen Gesichtspunkten ihre Schwäche: zur Gestaltung eines Lebenskosmos sind sie grundsätzlich unfähig. Sie kommen entweder zu einer auf spezialwissenschaftliche Begriffe gestützten, also spezifisch unphilosophischen, engen Weltanschauung, oder falls sie diese Klippe vermeiden, zu einer rein willkürlichen Ueberwindung der chaotischen Lebensmannigfaltigkeit, die überhaupt nicht als theoretisch angesehen werden darf.

Bei der Anwendung dieses Prinzips zur Kritik der einzelnen Lebensphilosophen ändern wir die Reihenfolge, die wir bei der Darstellung eingehalten haben. Zu der vor allem als intuitiv zu bezeichnenden Lebensphilosophie gehören die eigentlichen Modephilosophen nicht. Diese haben, wie schon angedeutet, neben der intuitiven Tendenz das Prinzip des Biologismus, von dem später die Rede sein wird. Die Arten der Lebensphilosophie, die wir zuerst betrachten, sind zwar umfassender, aber gerade deswegen völlig prinzipienlos. Was wir damit meinen, sei an zwei Beispielen, an Diltheys Historismus und an der Auffassung der Phänomenologie erläutert, welche deren Einstellung ausdrücklich mit der intuitiven Lebensphilosophie in Verbindung bringt.

Von Dilthey sagten wir, daß er mehr Historiker als Philosoph war. Er ist auch als Philosoph Historiker geblieben. Der Geschichte wollte er seine philosophischen Prinzipien entnehmen. Sie aber ist, wie nicht bestritten werden wird, bisher wenigstens, keine systematische Wissenschaft, und so konnte bei Diltheys Bemühungen auch keine systematische Philosophie entstehen. Von hier aus läßt sich die Prinzipienlosigkeit seines Philosophierens, gerade so weit es mit der Richtung auf Unmittelbarkeit und Anschaulichkeit, also mit dem Intuitionismus zusammenhängt, als notwendig verstehen, und das ist lehrreich.

Dilthey besaß einen ungemein feinen Sinn für die Fülle der geschichtlichen Gestalten. Das Leben verschiedener Zeiten auf verschiedenen Gebieten des Geistes, das einst lebendig war, aus den Quellen wieder zu vergegenwärtigen und von neuem lebendig zu machen, hat er verstanden wie wenige. Sein Geist umfaßte sehr viel „Geist". Im Nacherleben und Einfühlen war er Meister. Selbstverständlich vollzog er dabei eine Auswahl. Kein

Historiker kann alles, was in der Vergangenheit geschehen ist, in seine Darstellung aufnehmen. Aber als Historiker braucht er sich um die Gründe, warum ihm gerade dies „wesentlich" wird und anderes nicht, wenig zu kümmern. Dafür, daß er die richtige Auswahl trifft, darf er sich auf seinen „Instinkt" oder sein „Gefühl" verlassen. Ja, nur wenn er einen solchen Instinkt für das geschichtlich Wesentliche besitzt, ist er ein „echter" Historiker. Das hängt mit dem unsystematischen Charakter der Geschichte zusammen und bedarf hier weiter keiner Erörterung [1]).

Ebenso gewiß reicht jedoch der historische Instinkt in der Philosophie nicht aus. Das, worauf die Stärke des Geschichtsschreibers beruht, führt hier wie in jeder systematischen Wissenschaft zur Unproduktivität. Gerade weil Dilthey bei der Fülle des vergangenen Lebens liebevoll verweilte, ohne sich in seiner Teilnahme irgendwie beschränken zu lassen, konnte er nie zum systematisch denkenden Philosophen werden. Als Historiker wußte er freilich genau, was für ihn verwendbar war und was nicht, und er erkannte daher deutlich, daß die nach naturwissenschaftlicher Methode generalisierend verfahrende Seelenlehre sich nicht, wie geschichtsfremde Psychologen wähnen, zur Basis der geschichtlichen Disziplinen eignet. Seine Kritik an der psychologischen „Grundlegung" der Geisteswissenschaften war treffend. Aber die neue „Psychologie", die er an die Stelle der alten setzen wollte, blieb im Dunkel, ja war überhaupt keine Psychologie, so daß grade seine psychologischen Gegner in dieser Hinsicht leichtes Spiel hatten.

Hätte Dilthey sich auf die Geschichte des „geistigen" Lebens und auf die Abwehr geschichtsfremder naturalistischer Spekulationen beschränkt, dann stünde er einwandsfrei da. Auch der fragmentarische Charakter seiner Werke würde nicht stören. Geschichte ist stets fragmentarisch, ja muß es sein. Es ist zu bedauern, daß man sich an dem Historiker Dilthey nicht ein-

1) Die Gründe dafür habe ich aus dem Wesen der geschichtlichen Wissenschaften zu verstehen gesucht und in meinem Buch über Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902, 2. Aufl. 1913, ausführlich behandelt. Kürzere Zusammenfassungen in: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Aufl. 1915, und: Geschichtsphilosophie (Festschrift für Kuno Fischer, 2. Aufl. 1907).

fach freuen und seine Philosophie beiseite lassen darf. Wegen des Einflusses, den sie gewonnen hat, müssen wir bei einer Stellungnahme zur Lebensphilosophie unserer Zeit leider auch darauf hinweisen: aus seiner philosophischen Not wollte dieser so reiche Forscher und Versteher eine Tugend machen, und die Folge ist, daß es bei ihm so aussieht, als habe die Philosophie nur noch die Aufgabe, zu sammeln, was früher einmal Philosophie war. Die verschiedenen Typen der Weltanschauung werden friedlich neben einandergestellt, als wäre es mit dem selbständigen Philosophieren für alle Zeiten vorbei, als hätte die Philosophie sich ausgelebt oder zu Ende gelebt in einer Reihe von Gestalten, die nun als abgeschlossen betrachtet wird, während doch die Geschichte dann erst zu Ende sein kann, wenn die Menschheit aufgehört hat, zu atmen.

Für Dilthey wird aus der geschichtlichen Welt die Welt überhaupt. So entsteht die Weltanschauung des Historismus, die gewiß keine „lebendige" Weltanschauung ist, ja den Namen einer Weltanschauung ebenso wenig verdient wie der Naturalismus. Beide sind inhaltlich zwar sehr verschieden. Aber ihr Grundgebrechen beruht auf demselben Prinzip: aus den Begriffen einer Spezialwissenschaft wollen sie Philosophie machen. Das verengert den Weltanschauungshorizont in einer unerträglichen Weise.

Ja, der Historismus ist noch unphilosophischer als der Naturalismus, weil Geschichte keine systematische Wissenschaft ist. Der Naturalist hat wenigstens ein Prinzip und einen systematischen Gedankenzusammenhang, mag dieser auch zu eng und einseitig sein. Der philosophierende Historiker klammert sich an alle möglichen Gestalten der Vergangenheit, die ihn nur unter geschichtlichen Gesichtspunkten interessieren und daher systematisch ganz zufällig bleiben müssen. So wird er aus der Fülle der geschichtlichen „Erlebnisse" heraus der Feind gerade einer wahrhaft „lebendigen" Philosophie, denn auch die lebendigste Vergangenheit ist tot im Vergleich zum philosophischen Gegenwartsleben.

So verstehen wir: diese angebliche Philosophie des Lebens hat sowohl antiphilosophisch als auch lebensvernichtend gewirkt, wo ihre Tendenzen Gehör fanden. Nicht zufällig ist

Diltheys Lebenswerk bei all seinem Reichtum an Einzelheiten Fragment geblieben, und auch keiner seiner zahlreichen Schüler hat es aus diesem Zustand erlöst. Auf seinem Wege konnte kein Ganzes entstehen.

Das Prinzip der Prinzipienlosigkeit reicht weit über diese Persönlichkeit hinaus. Deswegen war davon zu sprechen. Wir haben es mit einer unter den Gelehrten weit verbreiteten Richtung zu tun. Historische Feinfühligkeit und Pietät müssen, sobald man aus ihnen eine „Weltanschauung" macht, dem Leben, das aufsteigen will, schädlich sein. Deshalb sollte gerade die echte Philosophie des Lebens gegen diese Lebensphilosophie sich wenden, die Vergangenes nicht allein lebendig erhalten, sondern an die Stelle des gegenwärtigen Lebens setzen möchte. Der „historische Sinn" kann gewiß etwas Herrliches sein, aber er muß eine Spezialität bleiben. Der Historismus ist zu bekämpfen. Historische Philosophie gibt es nicht.

Wir haben hier um so mehr Grund, sie abzulehnen, als die Geschichte der Kultur ein unentbehrliches Material auch für den Aufbau des Systems der Philosophie bildet. Von einer Geringschätzung der historischen Wissenschaften darf in der Philosophie keine Rede sein. Das Geschichtliche ist jedoch für den Philosophen zugleich nur Material. Ja, dann allein, wenn es ihm gelingt, seine Fülle nicht geschichtlich, sondern systematisch zu gliedern und so alles bloß Geschichtliche auszuschalten, darf er hoffen, zur Philosophie zu kommen. Sonst sieht er in die Welt, die er einheitlich als Kosmos zu erfassen hat, wie in einen Guckkasten, in dem ein Bild nach dem andern vorüberzieht, je nachdem der Zufall es bringt. Multa non multum. Vielerlei und philosophisch sehr wenig.

Freilich „Weltanschauung" kann man auch die Ansicht nennen, nach der die Welt nichts anderes als ein großes Bilderbuch darstellt, in dem zu blättern, die einzige menschenwürdige Beschäftigung ist. Aber eine philosophische Weltanschauung gibt das nicht. Der Philosoph muß dem geschichtlichen Leben gegenüber die Frage stellen, die der Historiker ignorieren darf, warum aus der Vergangenheit gerade diese und nicht andere Gestaltungen, die es doch auch gegeben hat, „wesentlich" sind, und warum die geschichtliche „Welt" gerade

aus diesen und nicht aus jenen Bestandteilen aufgebaut ist. Wo der Historiker sich auf seinen Instinkt verlassen kann, hat der Philosoph auf prinzipielle Klarheit zu dringen. Sobald er dann die Frage dahin beantwortet hat, daß jede historische Darstellung auf einer theoretischen Beziehung auf bestimmte Kulturwerte beruht, muß deutlich werden, daß es für die Geschichte als Geschichte ein System nicht geben kann, und daß es daher unmöglich ist, die geschichtliche Welt zum Kosmos im philosophischen Sinn auszugestalten. —

Prinzipienlos, wenn auch in anderer Weise, muß die Philosophie bei der phänomenologischen Einstellung sich gestalten, falls man diese so versteht, wie Scheler sie interpretiert und preist.

Niemand wird behaupten, daß hier die intime Kenntnis der Vergangenheit die lebendige Gegenwart beeinträchtigt. Bisweilen könnte man bei Phänomenologen vielleicht sogar etwas mehr bewußten Zusammenhang mit den großen Denkern früherer Zeiten wünschen. Immerhin, Historismus finden wir hier nicht. Husserl hat in schlagender Weise Diltheys Historismus mit dem schlichten Hinweis darauf bekämpft, daß das geschichtliche Denken über die Wahrheit oder die Unwahrheit eines Gedankens nie entscheiden könne und daher in der Philosophie ebensowenig maßgebend sei wie in der Mathematik.

Von Husserl jedoch soll hier weiter nicht die Rede sein. Er selbst gehört nicht zu den Lebensphilosophen. Neue „Phänomene" hat er zum Bewußtsein gebracht, die bisher nicht beachtet waren, und zumal durch feine Unterscheidungen verwandter und gleich benannter Begriffe unsere Kenntnisse außerordentlich bereichert. Wie freilich auf diesem Wege der Aufbau eines philosophischen Systems zustande kommen soll, ist noch nicht zu sehen. Es fehlen die Umrisse eines Kosmos, und durch bloße Wesensschau vereinzelter Phänomene, die keinen anderen Leitfaden kennt als die Wortbedeutungen der Sprache, zumal der vereinzelten Worte, die doch erst in Sinnzusammenhängen von Sätzen sich bestimmen lassen, wird auch niemals ein Kosmos zutage treten. Das bezweifelt aber Husserl wohl auch nicht. Er will das vor Augen stehende nicht nur „sehen". Wenn aus seinen Schriften die systematischen Gesichtspunkte für den

Aufbau des Ganzen noch nicht erkennbar sind, so liegt das gewiß daran, daß er seine Ideen bisher unvollständig veröffentlicht hat.

Unsere Bedenken richten sich allein dagegen, daß Anhänger der Phänomenologie, ebenso wie die Historisten, versuchen, aus ihrer systematischen Not eine Tugend zu machen, indem sie im Interesse der Anschaulichkeit und Lebendigkeit die Prinzipienlosigkeit zum philosophischen Prinzip erheben. Das muß zu n o c h unerfreulicheren Konsequenzen führen als bei der Lebensphilosophie des Historismus, weil dadurch nicht einmal unsere philosophie-g e s c h i c h t l i c h e n Kenntnisse bereichert werden.

Scheler hat das, wogegen wir uns wenden, zwar nicht direkt als Sinn der Phänomenologie bezeichnet, sondern apologetisch für Bergson ausgeführt, aber seine Gedanken sind auch auf die Phänomenologie zu beziehen, da er von ihr erst die volle Nutzung der Antriebe erhofft, die Nietzsche, Dilthey und Bergson unserem Denken erteilt haben. Seine Wendungen sind ebenso geschickt wie bezeichnend für den „Geist" weitverbreiteter Strömungen unserer Zeit. Ja, die Lebenswurzeln der intuitiv gerichteten Lebensphilosophie treten hier besonders klar zutage, und zugleich ist ihre philosophische Unmöglichkeit drastisch formuliert für jeden, der sehen will. Deswegen lohnt es, darauf einzugehen.

Scheler[1]) bezeichnet die „neue Haltung" als ein Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tiefen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident „Gegebenen". Da treffen wir auf das intuitive Prinzip der Lebensnähe, das wir kennen. „Diese Philosophie, heißt es, hat zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges." Sodann wird gesagt: „Der Mensch, der hier philosophiert, hat weder die Angst, welche moderne Rechenhaftigkeit und den Berechnungswillen der Dinge gebiert, noch die stolze Souveränität des „denkenden Rohres", die in Descartes und Kant Urquell — das emotionale a priori — aller Theorien ist". Sollen wir auch das als

1) Vgl. Abhandlungen und Aufsätze, II, S. 197 f.

Vorzug der neuen philosophischen Haltung betrachten? Es scheint in der Tat so gemeint.

Wir werden ferner versichert, den Lebensphilosophen umspüle „bis in seine geistige Wurzel hinein der Strom des Seins wie ein selbstverständliches und schon als Seins-Strom selbst — von allem Inhalt abgesehen — wohltätiges Element. Nicht der Wille zur „Beherrschung", „Organisation", „eindeutiger Bestimmung" und Fixierung, sondern die Bewegung der Sympathie, des Daseingönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle, in dem dem hingegebenen Blick die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff immer neu sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen, durchseelen hier jeden Gedanken."

So wird zunächst Bergsons Intuitionismus gepriesen und dann aus diesem Geiste heraus „von der genaueren strengeren — und deutschen Art des Verfahrens" eine „vom Er-leben der Wesensgehalte der Welt ausgehende Philosophie" erhofft, welche uns die Phänomenologie zu geben berufen ist.

Solche und ähnliche Sätze klingen gewiß sehr schön, sind eminent „modern" und manchem aus tiefster Seele gesprochen. Ja, hier dürfte das formuliert sein, was heute Viele vor allem zur Lebensphilosophie hinzieht. Die Lebenshaltung des nur „lebenden", d. h. das Leben genießenden Menschen ist äußerst verlockend geschildert, und besonders unphilosophischen Naturen muß das einleuchten, da es ihnen vorspiegelt, daß sie die echten Philosophen seien, falls nur die „Grenzen ihrer Begriffe überfließen".

Auch mag der Künstler vielleicht mit Recht so denken. Goethe hatte, wenn auch gewiß noch einiges Andere, das frei und groß sich aufschlagende Auge, und wir wollen nicht fragen, ob er damit allein zum Dichter geworden wäre. Möglicherweise ist es in der Tat am besten, wenn der Künstler nur erlebend zu schauen glaubt und vertraut. Die Bedeutung seiner Kunstwerke hängt nicht von seinen theoretischen Ansichten über künstlerisches Produzieren ab. Ja, er soll vielleicht nicht „klug" werden aus dem, was er schafft. „Der Baum erkrankt bei steter Lampenhelle."

Aber was will dies alles, und was sonst noch heute die

Köpfe der Intuitiven bewegt, für den Philosophen sagen, der das Weltall theoretisch zu denken hat? Als Vorbedingung des Philosophierens ist die von Scheler gepriesene „neue Haltung" zwar nicht gerade neu, aber vielleicht brauchbar. Ja wir müssen einmal den traditionellen Begriffsapparat beiseite lassen, um uns hinzugeben an die Anschauung, so daß jeder wissenschaftliche oder außerwissenschaftliche und besonders auch der spezialwissenschaftliche „Kosmos" sich auflöst, d. h. aus den Erlebnissen ein Chaos wird. Darf man aber darin mehr als Vorbereitung sehen? Beginnt nicht vielmehr dann erst die eigentlich philosophische Arbeit, und kann sie jemals etwas anderes als Organisation, eindeutige Bestimmung und Fixierung sein?

Wer den Gedanken der intuitiven Lebensphilosophie zu Ende denkt und sich ihre Konsequenzen klar macht, muß einsehen: Scheler hängt der Prinzipienlosigkeit, dem schlimmsten philosophischen Gebrechen, einen prächtigen Mantel um, der sie decken soll in ihrer theoretischen Armseligkeit. Die Folge davon, daß „die Inhalte der Welt allem menschlichen Verstandeszugriff sich entwinden und die Grenzen der Begriffe überfließen", kann nur sein: eines solchen Philosophenmantels schimmernde Falten weht der Wind hin und her und treibt mit ihnen sein Spiel. Philosophisch reich und lebendig wird man bei der „neuen Haltung" nicht werden. Philosophie muß bleiben, was sie war: Nachdenken über die Welt mit dem Ziel, sie begrifflich zu beherrschen, sie zu organisieren und eindeutig zu bestimmen. Die Hingabe an den Anschauungsgehalt kann nie genügen.

Sie ist auch faktisch, wo man in irgend einer Weise philosophiert, nicht durchgeführt. Scheler macht — glücklicherweise — in dieser Hinsicht selbst keine Ausnahme. Es ist einfach unmöglich, sich an alles hinzugeben. Wo nicht einmal die Geschichte als Stütze dient, herrscht bei der Auswahl die Willkür des Individuums, und solche „Herrschaft" ist allerdings von Uebel. Gewiß, die „Angst" soll den Willen zum Berechnen nicht gebären. Aber ohne theoretisches Souveränitätsbewußtsein, das ruht auf der Ueberzeugung, im Dienst der Wahrheit zu arbeiten, entsteht keine Philosophie, welche diesen Namen verdient.

Wo nicht der Wille zur begrifflichen Beherrschung lebt, kommt es im günstigsten Falle zur heiligen Passivität, und wir sind dann in der Nähe von Schlegels Faulheit als dem einzigen gottähnlichen Fragment.

Ja, es ist mit Schelers intuitiver Philosophie sogar noch schlimmer bestellt. Bei Steppuhn finden wir wenigstens Konsequenz. Er will als religiöser Mensch keine Kultur, also auch keine Wissenschaft. Dagegen bedeutet das Preisen der Hingabe, der Sympathie, des Daseinsgönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle als P h i l o s o p h i e nur Halbheit, so schön die Worte klingen mögen. Gerade aus der angeblich „neuen Haltung" müssen die Philosophen gründlich h e r a u s, um die Welt wieder denkend zu beherrschen, nicht intuitiv in ihr zu versinken.

Freilich hat das Wort „Intuition" verschiedene Bedeutungen, und darauf sei ebenfalls ausdrücklich hingewiesen, damit kein Mißverständnis darüber entsteht, gegen welche A r t des Intuitionismus wir uns hier wenden.

Man spricht von „genialer" Intuition und stellt sie dem „nüchternen" Verstandeserkennen gegenüber, das die Krücke des logischen Denkens braucht. Will man damit sagen, daß mancher Mensch Wahrheiten zu ahnen vermag, ehe er imstande ist, sie in die Form eines begründbaren Wissens überzuführen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Ja, diese Fähigkeit besitzt nicht nur das Genie, sondern wohl jeder, dem wissenschaftlich gelegentlich etwas „einfällt". Der Gedanke ist nicht immer sofort völlig k l a r. Man muß erst über den Einfall nachdenken. Aber das gehört zur Psychologie des Erkennens, und daraus kann man keine intuitive Philosophie machen. Uns interessiert nicht die allmählige Entstehung der Gedanken, sondern ihre fertige Struktur. Die im angedeuteten Sinne intuitiv erfaßte oder geahnte Wahrheit ist, solange man sie in Gegensatz zur logisch gedachten bringt, meist die theoretisch noch unvollständig erfaßte und bedeutet lediglich eine Vorstufe des Erkennens, nicht etwa ein Erkenntnisideal. Das klingt sehr nüchtern, ist aber wahr.

Ferner kann man noch eine Bedeutung mit der „cognitio intuitiva" verknüpfen. Sie hat mit der Lebensphilosophie unserer Zeit jedoch so gut wie nichts zu tun. Auf sie sei nur hingewiesen, um sie in Gegensatz zu der Intuition zu bringen,

die in der Modephilosophie eine Rolle spielt. Es ist die Intuition, die sich z. B. bei Plotin oder bei den Mystikern des Mittelalters wie Meister Eckhardt, aber auch bei dem „Rationalisten" Spinoza und später wieder bei nachkantischen deutschen Idealisten findet. Sie wird hier „intellektuelle Anschauung" genannt. Wer sie preist, dem schwebt eine Erkenntnis vor, die durch das logische Erkennen hindurch gegangen ist und damit jene „Einheit" wiederherstellt, welche die „ratio" zerstören muß. Sie liegt der Absicht nach von dem unmittelbaren diesseitigen Erleben des modernen Intuitionismus so weit entfernt wie möglich. Auf keinen Fall ist sie für weit verbreitete Strömungen unserer Zeit maßgebend.

Ob es eine solche, jedes lebendige Leben tötende intuitive Erkenntnis, wie der „abgeschiedene", Gott schauende Mystiker sie anstrebt, gibt, oder ob das, was es hier gibt, noch „Erkenntnis" genannt werden sollte, falls man dem Begriff des Erkennens eine klare theoretische Bedeutung lassen will, haben wir nicht zu fragen. Das wäre nur im Zusammenhang mit einer umfassenden Theorie des kontemplativen Lebens auszumachen, das sich in der theoretischen Kontemplation nicht erschöpft. Wir reden hier vom Erkennen, das nach wissenschaftlicher Wahrheit sucht, und uns kam es allein auf den Intuitionismus an, der als Lebensphilosophie den Begriff des Verstandes verwirft, weil er das unmittelbare irdische Leben tötet. Wo der Intuitionismus in Mystik oder in intellektuelle Anschauung umschlägt, was auch heut bisweilen vorkommen mag, entzieht er sich unserer Kritik, denn da verläßt er selber die Sphäre, auf die das Modeschlagwort Leben paßt.

Ebenso haben wir hier von jeder künstlerischen Intuition abzusehen. Handelt es sich um Musik, Malerei, Plastik oder Architektur, so wird niemand ihre Werke für Philosophie halten. Bei der Poesie dagegen ist eine Verwechslung eher möglich. Der Dichter bedient sich wie der Philosoph der Sprache und hat die atheoretische Fähigkeit, die Bedeutung von Worten so zu verwenden, daß aus ihren Zusammenstellungen sich anschauliche Gebilde ergeben. Worauf das beruht, und in welchem Verhältnis diese nicht vital lebendigen atheoretischen Anschauungen zur unmittelbaren Anschauung der Erlebnisse

stehen, brauchen wir hier nicht zu fragen. Daß auch in ihnen eine Umformung des bloßen Lebens vorliegt, dürfte leicht zu zeigen sein.

Immerhin tragen sie einen anschaulichen Charakter und bleiben insofern der Anschauung des lebendigen Lebens näher, ja sie können vom anschaulichen Leben mehr in sich aufnehmen als der theoretische Begriff. Diese Fähigkeit ist nicht auf Dichter im eigentlichen Sinn beschränkt, sondern vielen Menschen eigen. Auch mag es oft vorkommen, daß in philosophischen Werken sich hie und da Bestandteile finden, die über das begrifflich Faßbare hinausführen und trotzdem zugleich einen positiven theoretischen Wert insofern besitzen, als sie den Abstand des Anschaulichen vom theoretisch Erkennbaren zum Bewußtsein bringen. Doch wird man deshalb die ästhetische Anschauung nicht zum Organ der Philosophie machen. Auch hier kommt es vielmehr darauf an, die verschiedenen Arten der Kontemplation auseinanderzuhalten und die Kontemplation klarzustellen, die Erkenntnis gibt. Zur Gewinnung einer philosophischen „Weltanschauung" ist die poetische Intuition schon deswegen ungeeignet, weil sie wie jede künstlerische Auffassung des anschaulichen Lebens ihrem Wesen nach auf einen Teil der Welt beschränkt bleibt. Das poetisch Anschaubare muß Grenzen haben. Das Grenzenlose erfaßt nur der Begriff. Die ästhetische Intuition muß daher ebenso, wenn auch aus andern Gründen wie die mystische, beiseite bleiben, wo man über die Möglichkeit einer intuitiven Philosophie des Lebens zur Klarheit kommen will. Keine außerwissenschaftliche Intuition kann zur Grundlage der Philosophie dienen, auch nicht einer Philosophie des Lebens.

Die Ablehnung des Intuitionismus setzt endlich voraus, daß die Vertreter der intuitiven Philosophie an einer Bedeutung des Wortes Intuition festhalten, die es in Kontrast zu allen Begriffen des Verstandes bringt. Meint der Intuitionist, daß der Philosoph nicht allein das Denken, sondern auch die Anschauung braucht, um zu erkennen, so ist dagegen nicht das Geringste zu erinnern. Aber das kommt auf eine Ansicht hinaus, die heute niemand mehr ernsthaft bestreitet, und eine Philosophie des intuitiv erfaßten Lebens läßt sich daraus gewiß nicht machen. Soll der Ausdruck Intuition als Terminus verwendbar

bleiben, so muß das Schauen oder die Anschauung in Gegensatz zum logischen Denken stehen, und falls man diese Bedeutung meint, gibt es keine intuitive „Erkenntnis". Zu allem E r k e n n e n gehört vielmehr außer dem anschaulichen auch das begriffliche Moment. Damit aber ist der Intuitionismus grundsätzlich durchbrochen. Ohne ein begriffliches Prinzip der Auswahl kommt k e i n e Philosophie zustande.

Zum mindesten wird der Intuitionist nicht bezweifeln, daß die Anschauung ihn etwas Neues lehren müsse, und schon das zeigt, daß Anschauung allein keine Erkenntnis gibt. Oder sollte man es bestreiten, daß man zur Entdeckung des Neuen des Denkens bedarf? In gewisser Hinsicht ist ja freilich jedes Erlebnis „neu", und insofern scheint ein Prinzip der Auswahl entbehrlich. Doch das Neue in diesem Sinn besitzt noch keine theoretische Bedeutung. An einem Kinderspaß kann man sich das klar machen. Man verspricht einem neugierigen Jungen etwas zu zeigen, das noch niemals ein Mensch gesehen hat, und das niemals wieder ein Mensch sehen wird. Man nimmt eine Nuß, knackt sie auf, zeigt den Kern vor und verspeist ihn. Dann hat man sein Versprechen erfüllt. Der neugierige Junge wird enttäuscht sein und mit Recht, um so sicherer, wenn er die Nuß nur „intuitiv" erfassen soll. Vom bloßen Anschauen des Neuen kann man nicht einmal „leben".

Das sollte auch der nach Erlebnissen neu-gierige Intuitionist einsehen: das Neue bietet für sich allein dem Philosophen noch nichts. Die Nuß muß fragwürdig sein, d. h. ein Problem enthalten, wenn es lohnen soll, sie zu knacken, und will man das Problem lösen, so darf man nicht beim Anschauen bleiben, sondern hat das Geschaute zu bearbeiten und seinem Denken einzuverleiben. Allerdings, zeigt die Intuition „in nuce" das Weltall, dann lohnt es, daß man die Nuß knackt, aber dann ist sie in keinem Fall b l o ß e Intuition. Dann gibt sie uns W e l t anschauung und muß gerade deswegen mehr als nur Weltans c h a u u n g sein. Die Welt als Ganzes kann man nicht „anschauen". Die reine Intuition vermag nicht einmal taube von vollen Nüssen zu unterscheiden, falls sie b l o ß anschaut. —

Es bleibt heute eine undankbare Aufgabe, den Intuitionismus zu bekämpfen, zumal wo er sich mit der Lebensphilosophie

verbündet hat. Anschaulichkeit und Lebendigkeit — die Worte haben einen verlockenden Klang schon dann, wenn man jedes für sich nimmt. Vereinigen sie sich gar zur „anschaulichen Lebendigkeit" oder zur „lebendigen Anschaulichkeit", wer kann ihnen da noch widerstehen? Besonders aber erfreut sich der Gegner der Erlebnisphilosophie, der nüchterne, unanschauliche, unlebendige Verstand und sein Produkt, das Rationale, heut gar keiner Sympathie, und dagegen ist mit Gründen auch nicht viel zu machen. Man kann das Rationale nur begründen, wenn man schon Rationales voraussetzt. Solange der Mensch nichts anderes als leben *will*, mag er jede ratio ablehnen.

In der Philosophie läßt sich der Verstand jedoch wohl nie ganz ausschalten, und jedenfalls sollte die Ueberwindung des Rationalismus oder Intellektualismus, die man heut preist, nicht zur Ueberwindung des Verstandes oder Intellekts führen[1]). Aus der logisch unbegründeten Vorliebe für das bloß anschauliche Leben müssen wir in der wissenschaftlichen Philosophie endlich wieder heraus. Endlich! Denn es ist nun schon ein halbes Jahrhundert verflossen, seit Nietzsche in seiner „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" gegen den sokratischen Menschen ins Feld zog. Hat die Philosophie dem „dionysischen" Prinzip Neues für einen positiven *Aufbau* zu verdanken? Man wird es bezweifeln dürfen. Wohl mag ein Kampf, wie Nietzsche ihn führte, stets notwendig werden, wo der Sokratiker die Gestalt des Bildungsphilisters annimmt, wie Haym im Sinne der Romantik den Aufklärer genannt hat[2]). Aber Sokra-

1) Das habe ich schon 1899 in einer Abhandlung über Fichtes Atheismusstreit (Kantstudien Bd. IV), als das Leben noch kein so beliebtes philosophisches Schlagwort war, gegen James und Paulsen geltend gemacht. Der Kampf, den Fichte gegen Forbergs „als ob" führte, ist heute vollends nicht veraltet.

2) Vgl. *Rudolf Haym*, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Geistes. 1870, S. 88. Es heißt dort von Tiecks Schildbürgern: „Die eigentliche Zielscheibe des Spottes war .... ganz speziell die prosaische Superklugheit der Bildungsphilister, die Trivialität und Abgeschmacktheit der Aufklärer". Da Nietzsche auf die Erfindung des Wortes Bildungsphilister stolz war, ist es ausgeschlossen, daß er diese Stelle gekannt hat. Hayms Schopenhauerkritik ärgerte sein romantisches Herz. Er witzelte über „gewisse überverwegene Ueberwege und in der Philosophie nicht heimische Hayme".

tes war kein Bildungsphilister, und der sokratische Mensch behält gegenüber dem dionysischen doch auch sein Recht. Ja, in der Philosophie bleibt er der einzige, der Recht, d. h. theoretisch Recht haben kann.

Solche Selbstverständlichkeiten sind vielleicht langweilig, aber man darf sie nicht vergessen. Es wäre daher wohl an der Zeit, daß man wieder auch die sokratische Seite des philosophischen Lebens berücksichtigte. Hätten wir denn wirklich Grund, uns zu freuen, daß wir Lebewesen sind, falls wir als Lebewesen n u r leben und erleben könnten? Nach der modernen Lebensphilosophie sieht es manchmal so aus. Das bloße Leben scheint ihr Lebenswonne. Sollten wir da nicht versuchen, zunächst wenigstens unser G e f ü h l wieder auch für den Verstand sprechen zu lassen, d. h. unseren Stolz und unsere Würde darin suchen, daß, trotzdem wir Lebewesen sind, wir auch über das Leben denken und uns damit über das Leben erheben können in eine unlebendige Welt? Es sind jedenfalls keine theoretischen Gründe, sondern lediglich Lebensstimmungen, die uns beherrschen, falls wir diese Frage verneinen.

Durch Gründe allein lassen sich die „emotionalen" Elemente die hier nein sagen, selbstverständlich auch nicht beseitigen. Aber da jeder Mensch, der sich mit Philosophie beschäftigt, doch nicht nur ein lebendes, sondern auch ein denkendes Wesen ist, also Gründe zu verstehen vermag, wird sogar der bloß theoretische Kampf gegen die Philosophie der reinen Anschauung und Lebendigkeit das Vorwiegen der Lebensstimmungen und Lebensgefühle vielleicht ein wenig erschüttern. Philosophisch fruchtbar im positiven Sinn ist die Alleinherrschaft solcher Stimmungen und Gefühle nicht. Ein Umschwung wäre dringend zu wünschen.

Sollte man sich also darauf besinnen, daß es in der Philosophie nicht auf das Leben, sondern auf das D e n k e n ü b e r d a s L e b e n ankommt, und sollte man einsehen, daß das Denken

---

Wer der Erfinder des Ausdrucks Bildungsphilister ist, hätte nicht viel zu bedeuten. Interessant aber bleibt, daß Haym und nach ihm Nietzsche ihn in demselben Sinn brauchen, als Spottnamen für Aufklärer. Der Kampf gegen die Verstandesaufklärung steckt auch in der modernen Lebensphilosophie. Davon wird später noch zu reden sein.

seinem Wesen nach stets mehr oder, um bescheiden zu sprechen, etwas anderes als bloß anschauendes Leben ist, so wäre das schon ein großer Fortschritt.

Positiv hätten wir zwar damit allein noch nicht sehr viel erreicht. Die Hauptsache bleibt selbstverständlich, wie wir die Welt und das Leben denken. Aber es wäre doch wenigstens ein Hindernis gerade für eine Philosophie des Lebens hinweggeräumt. Man versuche zunächst einmal, wenigstens zu fühlen, welche herrliche Gabe dem Menschen damit verliehen ist, daß er sich denkend über das Leben zu erheben, die lebendige Anschauung durch sein Denken zu formen, sie in seinen Besitz zu bringen und so zu mehr als bloß lebendiger Anschauung zu gestalten vermag. Lenkt man nur einmal die Aufmerksamkeit auf diese Wunder und Triumphe des verachteten Denkens, dann muß es für jeden Menschen, in dem eine Spur des philosophischen Eros lebt, mit allem Intuitionismus des reinen Erlebens und aller bloß anschaulichen Philosophie des Lebens vorbei sein.

Für die Macht des Denkens über die anschauliche Erscheinungswelt und sein Recht können wir uns sogar auf den Augenmenschen Goethe berufen, der gewiß nicht geneigt war, das Denken zu überschätzen, ja der als Dichter die Anschauung bisweilen einseitig pries.

„Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken."

So ruft der Herr, nachdem er dem Geist, der stets verneint, Audienz erteilt und ihn entlassen hat, seinen Engeln zu. Auch im Sinn des Faustdichters sind wir somit echte Göttersöhne, die sich an der lebendig reichen Schöne erfreuen, wenn wir versuchen, mit unseren Gedanken Herren zu werden über die schwankende phänomenale Welt.

Sollte man aber fragen, wie denn der Mensch dazu kommt, sich über das Leben zu stellen, da er doch nichts als einer seiner Teile ist, so mag darauf ebenfalls ein Wort Goethes als Antwort dienen. Es findet sich im unmittelbaren Zusammenhang mit Versen, die man gewöhnlich, etwas gedankenlos, zitiert, um den Dichter als Zeugen dafür anzurufen, wie unselbständig wir in der Natur stehen. Allerdings heißt es zuerst:

„Nach ewigen, ehrnen,
Großen Gesetzen
Müssen wir Alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden."

Dann aber geht es im Gegensatz dazu weiter:

„Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche.
Er unterscheidet,
Wählet und richtet,
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen."

Goethe sieht, wie meist, das Eine und das Andere. Als Philosophen müssen wir das „Unmögliche" versuchen, und wir dürfen es, denn der Glaube daran, daß wir es vermögen, gehört zu den unentbehrlichen Voraussetzungen jeder Wissenschaft. Halten wir uns für unfähig, dem Augenblick Dauer zu verleihen oder die schwankende Erscheinung mit Gedanken zu befestigen, dann sollten wir das Philosophieren überhaupt lassen. Die bloße Intuition ohne festen Begriff führt zum theoretischen Nichts. Wo gar die unmittelbare Anschauung gegen Descartes und Kant als „Philosophie" ausgespielt wird, gilt es, zunächst zu diesen Denkern zurückzukehren, um dann mit ihnen wieder vorwärts zu kommen, über die Mode hinaus zur Philosophie als einem Denken der Welt in Begriffen.

Zusammenfassend ist von allen Richtungen der Lebensphilosophie, deren Stärke in einer Besinnung auf das Erlebte in seiner Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit liegt, zu sagen: man kann gewiß verarmen, falls man nicht genug Gewicht auf die lebendige Fülle des ursprünglich Gegebenen legt. Aber man wird noch gewisser in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Lebens geistig ersticken, wenn man sie nicht begrifflich zu beherrschen vermag. Nur mit einem Kompaß oder angesichts eines Leuchtturms, der die Wege weist, hat es einen Sinn, sich auf das hohe Meer des Lebens in seinem überwältigenden Reichtum hinauszuwagen, um darüber zu philosophieren. Ohne Bild: der ganzen Fülle aller Erlebnisse oder Erlebnisinhalte, die sich intuitiv erfassen lassen, wird niemand Herr, und danach besteht in der Wissenschaft auch kein Bedürfnis. Die Philosophie braucht Prinzipien, die gliedern und gestalten. Nach ihnen

suchen wir in der nur intuitiv gerichteten Lebensphilosophie vergeblich.

Im Grunde bedeutet auch das etwas, das längst selbstverständlich geworden sein sollte. Doch wenn Otto Erich Hartleben in seinem „Halkyonier“ spottet:

„Es bleibt der Philosoph von Wert für alle Zeiten:
Er findet stets aufs neu die Selbstverständlichkeiten,“

so brauchen wir diesen Spott nicht zu fürchten. Das Selbstverständliche muß immer wieder gesagt werden, wo das „Erleben“ gegen das Denken ausgespielt wird. Nicht Inhalt o d e r Form, Anschauung o d e r Begriff, hat man beim Philosophieren zu fragen. Wie öfter, so kommt es auch hier nicht auf das Entweder-oder, sondern auf das Eine und das Andere in ihrer Verbindung an. Wir brauchen geformten Inhalt, gedachtes Leben, begriffene Anschauung, und in der Form des Denkens oder des Begriffs steckt das spezifisch wissenschaftliche Moment. Gewiß ist die Denkform ohne anschaulichen Inhalt „leer“, aber sie bildet trotzdem allein das theoretisch Differente. Der bloß angeschaute Inhalt bleibt immer „blind“ und daher theoretisch nichtssagend. Gegenüber dieser schlichten Wahrheit bricht jeder Lebens-Intuitionismus als Wissenschaft in sich zusammen, und zwar um so sicherer, je konsequenter er sich gestaltet.

Viertes Kapitel.

Lebensform und Lebensinhalt.

„Den Gehalt in deinem Busen
Und die Form in deinem Geist.“
Dauer im Wechsel.

Doch mit den Gedanken, die auf Anschauliches und Unmittelbares gehen, ist die moderne Lebensphilosophie nicht erschöpft. Wir haben ihre intuitiv und antirationalistisch gerichteten Tendenzen für sich betrachtet und ihre Kritik vorangestellt, weil sie den umfassendsten und allgemeinsten philosophischen Zug der Zeit darstellen. Zur Lebensphilosophie im engeren Sinn kommen wir erst, wenn wir außerdem noch einen engeren Lebensbegriff ins Auge fassen. Dann wird auch die Kritik der Denker einsetzen können, die sich selbst mit Emphase Philosophen des Lebens nennen.

Bei den intuitiv zu ergreifenden Erlebnissen oder Erlebnisinhalten bleibt niemand stehen, der ernsthaft besondere Lebensprobleme in Angriff nimmt. Bei jedem Versuch, dies zu tun, entsteht aus dem Erlebnis eine Lebens l e h r e, und das bedeutet, daß zum Lebensinhalt die Lebensform hinzutritt. Sieht man das ein, so wird man meinen, die Lebensphilosophie habe nur dafür zu sorgen, daß die Formen, die sie braucht, echte L e b e n s f o r m e n seien, oder daß man das Leben mit seinen eigenen Formen begreife.

Zugleich aber ergibt sich für eine konsequente Lebensphilosophie daraus auch ein schweres Problem. Die Form ist nur dann „Leben", wenn wir dies Wort im denkbar weitesten Sinn als Erlebnis nehmen, also einen Begriff damit verbinden, der, wie wir sahen, in keiner Lebensphilosophie fruchtbar zu machen ist. Sobald der formale Faktor in Gegensatz zum Inhalt tritt, kommt er damit auch in Gegensatz zum Leben. Das gilt für jede Form ohne Ausnahme, also auch für die Lebensform. Alles Leben fließt kontinuierlich. Die Form dagegen bedeutet Begrenzung, ja ist selber Grenze. Das Leben befindet sich in dauernder Bewegung, und die Form stellt ihm gegenüber etwas Festes oder Starres dar. So lassen sich die Lebensformen nur im Kontrast zum kontinuierlichen Lebensfluß der Inhalte denken, und doch können wir sie nicht entbehren, falls wir irgendeine Erkenntnis des Lebens anstreben.

Man mag freilich den Schwerpunkt dabei mehr auf die Seite der festen Form oder mehr auf die Seite des beweglichen Inhalts legen und dann die Form auf ein Minimum herabzudrücken suchen. Seitdem in der griechischen Philosophie Heraklit und Parmenides einander gegenüber standen, hat sich der Kampf zwischen Evolutionismus und Stabilität immer von neuem wiederholt. Aber auch der Weise von Ephesus, für den „alles fließt", war, soviel wir wissen, weit davon entfernt, in Wahrheit alles in Bewegung aufzulösen. Ueber dem Fließen schwebte für ihn der feste Rhythmus, den zu erfassen, die Aufgabe des Philosophen bildete. Wo man das Feste überhaupt leugnete, kam man zum Skeptizismus oder zu einem Relativismus, der nur durch Inkonsequenzen vom theoretischen Nihilismus getrennt blieb.

So gerät die Lebensphilosophie in eine üble Lage. Sie braucht die Lebensform, um Philosophie des Lebens zu sein, und sie muß jede feste Form ablehnen, um Philosophie des Lebens zu bleiben. Es geht weder mit der Form noch ohne sie. Gibt es im strengen Sinne so etwas wie „Lebensformen", d. h. Formen, die nur Leben sind? Ist lebendig nicht allein der Lebensinhalt?

Unter den Lebensphilosophen hat keiner dies Problem klarer gesehen und tiefer erfaßt als Georg Simmel [1]). Daß es im Leben ohne Form nicht geht, weiß er genau. Aber ebenso steht fest: das Lebendige duldet auf die Dauer nichts Festes. Von bleibenden Gestalten darf daher der Lebensphilosoph nichts wissen wollen. Er muß also versuchen, die Form mit dem Inhalt, das Starre mit dem Beweglichen, das Feste mit dem Fließenden, die Grenze mit dem Grenzenlosen zu versöhnen, und zwar so, daß schließlich das lebendige Leben den Primat behält. Er kann zwar nicht anders, als eine Herrschaft der Form über das Leben anerkennen, aber es ist zugleich notwendig, daß die Herrschaft wieder gebrochen wird. Sonst läßt sich dem Leben die Stelle des ersten und letzten philosophischen Prinzips nicht retten.

Von hier aus ist Simmels „Metaphysik des Lebens" zu verstehen. Sie nimmt auch in dieser Hinsicht eine eigenartige Stelle in der Lebensphilosophie unserer Zeit ein, und die Klarlegung ihres Grundgedankens ist für die Kritik des modernen Denkens sehr lehrreich, obwohl keine Rede davon sein kann, daß ihr Prinzip in der Modephilosophie eine erhebliche Rolle spielt. Dazu ist es zu schwer zu erfassen. Wollen wir jedoch einen Blick in die Tiefe der Probleme tun, so dürfen wir daran nicht vorübergehen. Ein noch radikalerer Versuch, das Leben

1) Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. Als Gegenstand der Kritik kommt nur das erste Kapitel: Die Transzendenz des Lebens, in Betracht. Die Ausführungen des zweiten: Die Wendung zur Idee, stehen der hier vertretenen Ansicht nahe. Auch auf den Grundgedanken des vierten Kapitels: Das individuelle Gesetz, habe ich 1902 in meinem Buch über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (2. Aufl. S. 619 ff.) hingewiesen. Freilich scheint mir der Ausdruck „Gesetz" in diesem Zusammenhang bedenklich, doch ist die Differenz mehr terminologisch als sachlich.

zum Herrscher über alles zu machen, liegt bisher nicht vor, und wenn auch er scheitern sollte, ist mit der Einsicht in die Gründe dieses Scheiterns viel gewonnen.

Simmel geht davon aus, daß wir immer und überall Grenzen haben und auch Grenze sind. Zugleich wissen wir jedoch von unseren Grenzen, und der allein kann von ihnen Kenntnis besitzen, der schon außerhalb ihrer steht. Ob das richtig ist, bleibe dahingestellt. Jedenfalls vollzieht sich nach Simmel ein Sich-selbst-Ueberschreiten des Geistes auf den verschiedensten Gebieten.

Wir wissen z. B., daß unser Erkennen Grenzen hat, aber daß wir als erkennende Wesen und innerhalb der Möglichkeiten des Erkennens selbst die Idee überhaupt fassen können: die Welt ginge in die Formen unseres Erkennens nicht hinein, daß wir, selbst rein problematischer Weise, eine Weltgegebenheit denken können, die wir eben nicht denken können — das ist ein Hinausschreiten des geistigen Lebens über sich selbst, Durchbruch und Jenseitigkeit nicht nur einer einzelnen, sondern seiner Grenze überhaupt.

Das nennt Simmel dann den „Akt der Selbsttranszendenz, der die immanente Grenze selbst erst setzt", und er sagt: „Mit dieser Bewegung in der Transzendenz seiner selbst erst zeigt sich der Geist als das schlechthin Lebendige". Der Gedanke wird nach mehreren Richtungen hin ausgeführt, auf die es im einzelnen hier nicht ankommt. Nur das ist wichtig: diese Existenzart allein nennt Simmel Leben, und eine letzte, metaphysische Problematik liegt für ihn darin, daß das Leben grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich ist. Ein nur kontinuierliches heraklitisches Fließen ohne ein bestimmtes beharrendes Etwas enthielte ja die Grenze gar nicht, über die ein Hinauslangen geschehen soll, nicht das Subjekt, welches hinausgreift.

So ist das Leben, wie es bei Zarathustra heißt, das, was sich immer selber überwinden muß, oder es ist ihm, wie Simmel mit absichtlich paradoxem Ausdruck sagt, die Transzendenz immanent.

Von diesem allgemeinen Prinzip kommen wir zur Form und ihrer Stellung zum Leben. Zwischen der Kontinuität und der

Form als letzten weltgestaltenden Prinzipien besteht ein tiefer Widerspruch, da Form Grenze ist und sich nicht ändern kann. Den Zwiespalt von Leben und Lebensform gilt es zu überwinden. Genauer: nur der Intellekt nennt das eine Ueberwindung der Zweiheit durch die Einheit. Es ist an sich selbst ein Drittes, jenseits von Zweiheit und Einheit: das Wesen des Lebens als Ueberschreiten seiner selbst. In einem Akt bildet es etwas, was mehr ist als die vitale Strömung selbst: die individuelle Geformtheit — und durchbricht eben diese, von seiner Stauung in jene Strömung hineingezeichnete, läßt sie über ihre Grenzen hinausgreifen und wieder in seinen Weiterfluß zurücktauchen. Wir sind nicht in grenzenfreies Leben und grenzgesicherte Form geschieden, wir leben nicht teils in der Kontinuität, teils in der Individualität, die sich gegenseitig aufheben. Vielmehr das Grundwesen des Lebens ist eben jene in sich einheitliche Funktion, das Transzendieren seiner selbst.

So gilt es, einen absoluten Begriff des Lebens zu gewinnen, der jenem, noch von einem Gegensatz sich abhebenden, als einen deshalb nur relativen unter sich begreift. Damit hat das Leben zwei, einander ergänzende Definitionen: es ist Mehr-Leben und es ist Mehr-als-Leben. Indem es Leben ist, braucht es die Form, und indem es mehr als Leben ist, braucht es mehr als die Form. Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, daß es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zerbricht.

Simmel weiß, daß er mit seinen Gedanken an die Grenze dessen gelangt ist, was sich noch sagen läßt, aber grade weil er das weiß, muß er nach seinem Grundsatz annehmen, daß er diese Grenze zugleich überschritten hat, und er meint, als Widerspruch erscheine dies nur in der logischen Reflektion, für die die einzelne Form als ein für sich gültiges, real oder ideell festes Gebilde dasteht, die eine diskontinuierliche neben der andern und in begrifflichem Gegensatz zur Bewegtheit, Strömung, Weitergreifen. Das unmittelbar gelebte Leben ist eben die Einheit von Geformtsein und Hinüberlangen, Hinüberfließen über Geformtheit überhaupt, was sich im einzelnen Augenblick als Zerbrechen der jeweiligen aktuellen Form darstellt. — Das Leben

ist eben immer mehr Leben als dasjenige, das in der ihm jeweils beschiedenen, aus ihm selbst gewachsenen Form Raum hat. Damit ist in die Dimension gewiesen, in die das Leben transzendiert, wenn es nicht nur Mehr-Leben, sondern Mehr-als-Leben ist. Das Leben findet sein Wesen, seinen Prozeß darin, Mehr-Leben und Mehr-als-Leben zu sein, sein Positiv ist als solcher schon sein Komparativ.

Simmel schließt seine Darlegung mit den bezeichnenden Worten: „Ich weiß sehr wohl, welche logischen Schwierigkeiten dem begrifflichen Ausdruck dieser Art, das Leben zu schauen, entgegenstehen. Ich habe sie, in voller Gegenwart der logischen Gefahr, zu formulieren versucht, da doch immerhin möglicherweise die Schicht hier erreicht ist, in der logische Schwierigkeiten nicht ohne weiteres Schweigen gebieten — weil sie diejenige ist, aus der sich die metaphysische Wurzel der Logik selbst ernährt."

Es wäre zu wünschen, daß alle Lebensphilosophen sich in so hohem Maße die Schwierigkeiten klar gemacht hatten, die entstehen müssen, sobald man in der Wissenschaft das lebendige Leben über das Denken des Lebens zu stellen versucht. Dann könnte man aus der Lebensphilosophie erheblich mehr lernen.

In populärerer Form hat Simmel diesen Gedanken an anderer Stelle so formuliert [1]): Das Leben kämpft vermöge seines Wesens als Unruhe, Entwicklung, Weiterströmen dauernd an gegen seine eigenen festgewordenen Erzeugnisse, die mit ihm nicht mitkommen. Da es aber seine Außenexistenz nicht anders finden kann, als eben in irgend welchen Formen, so stellt sich dieser Prozeß sichtbar und benennbar als Verdrängung der alten Form durch eine neue dar. Der fortwährende Wandel ist das Zeichen oder vielmehr der Erfolg der unendlichen Fruchtbarkeit des Lebens, aber auch des tiefen Widerspruchs, in dem sein ewiges Werden und Sichwandeln gegen die objektive Gültigkeit und Selbstbehauptung seiner Darbietungen und Formen steht, an denen oder in denen es lebt. Es bewegt sich zwischen Stirb und Werde — Werde und Stirb.

Es war nötig, mehrere dieser Wendungen in ihrem Wortlaut zu geben, um der Gefahr einer Umdeutung aus dem Wege zu

1) Der Konflikt der modernen Kultur. 1918.

gehen. Ist der in ihnen enthaltene Versuch, dem lebendigen Leben die Stellung über der „toten“ Lebensform zu retten, gelungen?

Gewiß enthalten diese Gedanken, wenn man sie richtig versteht, eine partielle Wahrheit. Aber ebenso gewiß sind sie rein wissenschaftlich nicht durchzuführen, und das weiß Simmel im Grunde selbst. Wir werden an die Grenze des Logischen, d. h. widerspruchslos Denkbaren geführt, und damit an die Grenze der Wissenschaft. Ja, wir überschreiten ihre Grenze mit dem Versuch, das als Einheit zu denken, was für das logische Denken immer in eine Zweiheit auseinanderfällt. Genauer: wir überschreiten, innerhalb der Wissenschaft, die Grenze nicht, denn wir können sie logisch denkend nicht überschreiten. Wir versuchen nur, etwas zu denken, was undenkbar ist, und das muß mißlingen.

Das Prinzip alles logischen Denkens, das heterologisch ist, kann uns an dieser Stelle nicht beschäftigen[1]). Doch genügt eine einfache Ueberlegung, um zu zeigen, daß auch dieser scharfsinnigste Versuch, der vielleicht je gemacht worden ist, den Lebensbegriff als letztes Prinzip der Philosophie gegenüber allen theoretischen Einwänden aufrecht zu erhalten, als theoretischer Versuch scheitern muß. Wir haben es bei Simmel nicht nur mit einem, sondern mit zwei Lebensbegriffen zu tun, einem immanenten und einem transzendenten, und es ist unmöglich, daraus einen Begriff zu machen. Schon deswegen wird die angestrebte Lebenseinheit nicht erreicht.

Man kann die Undurchführbarkeit so zum Bewußtsein bringen. Begreifen wir das Leben, wie Nietzsche sagt, als „Selbst-Ueberwindung“ oder mit Simmel als das, was Formen nur schafft, um sie wieder zu zerstören, so bedeutet das offenbar, daß wir das Leben in eine Form bringen. Was sollte es sonst heißen? In die Wissenschaft geht ja nie das Leben selbst ein, sondern allein sein Begriff, d. h. das Leben in einer Form, und gerade falls die Lebensphilosophie Recht hat, kann auch ihr Lebensbegriff oder ihre Lebensform lediglich einer der Begriffe und

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Das Eine, die Einheit und die Eins. Logos, II, 1912, S. 35 f.

Formen sein, die das Leben selbst wieder zerstören muß. Damit wird dann aber zugleich auch das Recht der Lebensphilosophie mit zerstört, d. h. es war nie ein „Recht", denn was sich zerstören läßt, gehört zum theoretischen Unrecht.

Der Widersinn jedes theoretischen Relativismus, d. h. jedes Versuchs, die Wahrheit in den Fluß des Geschehens hineinzuziehen, den schon Platon durchschaut hat, tritt zutage. Wir sind hier an der Grenze unseres Denkens angelangt, aber diese Grenze ist keine begrenzende Schranke, sondern unser theoretischer Halt, und mit dem Versuch, sie zu überschreiten, wird unser Denken haltlos. In der Einhaltung dieser Grenze liegt unsere Kraft.

So zeigt sich: jede Lebensanschauung, die sich nur auf das lebendige Leben stützen will, ist lediglich eine Auffassung des Lebens, neben der es noch andre, anders und theoretisch besser gestützte Lebensauffassungen gibt. Jedenfalls wird das, was allen logisch denkbaren Lebensbegriffen oder Lebensformen gemeinsam ist, als wissenschaftlich begründet gelten dürfen, und jeder Standpunkt, der Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, muß irgend eine Lebensform oder irgend einen Lebensbegriff, sei es auch nur den des formzerstörenden Lebens, als fest voraussetzen. Das tut auch Simmel, indem er das Leben als Selbst-Ueberwindung begreift, und damit durchbricht er sein eigenes Prinzip. Er kennt die Schwierigkeit und spricht sie klar aus. Aber damit wird sie doch nicht beseitigt. Simmel kann seine eigenen Begriffe vom Leben nicht „lebendig" machen wollen, so daß sie im Lebensstrom untergehen, und trotzdem zugleich fortfahren, sie für die Begriffe zu halten, mit denen er die Wahrheit über das Leben erfaßt. Er hat also ein Problem gestellt, aber er hat es nicht gelöst, und man wird es auf diesem Wege nie lösen.

Wenn Simmel sagt, als Widerspruch erscheine seine These vom Leben nur in der logischen Reflektion, so ist dies „nur" logisch unverständlich, denn Widersprüche gibt es überhaupt „nur" in der logischen Reflektion. Sind es also in ihr Widersprüche, dann sind es unter allen Umständen Widersprüche, und das einschränkende „nur" verliert die Bedeutung, die wir mit diesem Wort zu verbinden gewohnt sind. Gewiß kann der Mensch Schichten erreichen, in denen die logischen Schwierig-

keiten ihm nicht mehr Schweigen gebieten dürfen, ja er „lebt" vielleicht immer in solchen Schichten. Aber als theoretischer Mensch, der über die Welt nachdenkt, darf umgekehrt auch er den logischen Schwierigkeiten nicht Schweigen gebieten sondern hat sich ihnen unterzuordnen, wo sie unzweideutig ihre Stimme erheben, und das geschieht überall, wo wir merken, daß unsere Gedanken sich widersprechen. Den Widerspruch muß der theoretische Mensch trotz Hegel oder vielmehr wegen Hegel meiden. Will er das nicht, so vermag er wohl zu leben, doch nicht über das Leben zu denken, und das will er doch als Philosoph.

Kurz, Simmel hat es, wenn wir ihn recht verstehen, mit vorbildlicher intellektueller Ehrlichkeit selbst ausgesprochen, daß es unmöglich ist, seine Gedanken logisch zu Ende zu denken und so mit dem Leben allein das Problem des Lebens zu lösen.

Freilich erklärt er es einmal für ein „ganz philiströses Vorurteil", daß alle Probleme dazu da seien, gelöst zu werden [1]), und dagegen ist dann selbstverständlich nichts mehr zu sagen. In der Wissenschaft werden wir aber wohl an diesem Vorurteil festhalten müssen, mag es auch noch so philiströs sein. Sonst ist nicht recht einzusehen, wozu wir überhaupt noch Wissenschaft treiben. Dies Vorurteil ist ein „Vorurteil" im Sinne eines a priori, wie Kant es lehrt.

Auch gibt es ja außerhalb der Wissenschaft kein Lebensproblem, das mit dem von Simmel gestellten identisch wäre, und wenn also sein Lebensproblem auf seinem Wege unlösbar bleibt, so zeigt das doch nur, daß wir bei seinen Gedanken in der Wissenschaft nicht Halt machen können. Grade dieser Versuch, der uns in die Tiefe der Probleme geführt hat, weist uns zugleich darauf hin: in der hier eingeschlagenen Richtung kommt die Wissenschaft nicht weiter. Das aber heißt: für den theoretischen Menschen bedeutet Simmels Philosophie des Lebens, grade weil sie so tief greift und so radikal verfährt, die gründlichste Widerlegung jeder Philosophie des bloßen Lebens, die es geben kann.

1) Der Konflikt der modernen Kultur. S. 47.

Das Leben bleibt das Eine und das Denken über das Leben das Andere. Man kann nicht aus dem Einen und dem Andern eine unterschiedslose Einheit machen wollen. Auch das wird gerade bei Simmel deutlich: die Philosophie des reinen Lebens ist nicht nur Produkt wissenschaftlicher oder überhaupt logischer Ueberlegungen, sondern ruht auch, ja hauptsächlich auf der Liebe zum lebendigen Leben. Liebe bedeutet für sich zwar gewiß etwas Herrliches, gibt aber noch kein Fundament für die Theorie. Erstreben wir eine Wissenschaft vom Leben, so brauchen wir feste, unlebendige Lebensformen.

Es ist nicht notwendig, daß wir sie darum im Realen suchen. Dort können wir sie vielleicht nie finden. Für das Wirkliche mag der Satz Heraklits, daß alles fließt, seine Geltung behalten, und insofern ist das Reale auch lebendig zu nennen. Darin hat die Lebensphilosophie Recht. Alles Wirkliche fließt im heterogenen Continuum des Inhalts. Um so notwendiger ist dann aber die Annahme einer „irrealen" Welt der Formen, die sich nicht wieder als lebendig denken läßt, auch dann nicht, wenn sie die Welt der Lebensformen ist. Gerade bei ihnen muß man betonen: Formen des Lebens sind keine lebenden Formen. Was lebt, ist nicht die Form selbst, sondern das Leben in dieser Form.

Nur darüber kann also gestritten werden, in welchem Maße feste Formen des Lebens bestehen, nicht darüber, ob wir überhaupt Formen des Lebens als „unlebendig" annehmen müssen. Wäre doch gerade der Begriff der dauernden Lebensveränderung aufgehoben, falls nicht das, was Voraussetzung jeder Veränderung ist, selber sich der Veränderung entzöge und dauerte. Sonst hörte ja eventuell eines Tages jede Veränderung auf. Das wird nie geschehen, so wenig wie die Veränderung je angefangen hat. Es gab immer Veränderung, und es wird immer Veränderung geben. Also sind die Formen jeder Veränderung unveränderlich.

Das bedeutet in unserem Fall: erst beide, der sich wandelnde Lebensinhalt und die wandellose Lebensform, bilden zusammen die lebendige Welt. Die Welt als Ganzes ist nicht lebendig, sondern das Leben in der Welt ist lebendig. Es gibt Leben im All, aber das All selbst ist nicht Leben. Es

kann nicht alles fließen, nicht alles in Bewegung sein. Bewegung ist ein Relationsbegriff und setzt Unbewegtes voraus, im Verhältnis zu dem etwas sich bewegt. Das sollte man gerade im Zeitalter der „Relativitätstheorie“ nicht vergessen.

Soviel über den Versuch, die Formen des Lebens, die nicht entbehrt werden können, in das Leben selbst hinzuziehen. Er wird nie gelingen.

Fünftes Kapitel.

Das biologistische Prinzip.

„Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“.
Urworte.

Doch braucht man deshalb, weil auf den bisher betrachteten Wegen eine Lebensphilosophie nicht zu gewinnen ist, noch nicht an der Möglichkeit jeder Lebensphilosophie überhaupt zu verzweifeln. Nur zum Teil werden die Lebenstendenzen unserer Zeit von der außerwissenschaftlichen Vorliebe für das unmittelbare und anschauliche Leben gegenüber allem Abgeleiteten und Begrifflichen getragen. Mit der bloßen Anschauung ist beim Denken nichts anzufangen. Daher reicht das intuitive Prinzip für sich allein zum Aufbau einer Lebensphilosophie nicht aus. Das hat auch Simmel gesehen. Es geht nicht ohne Lebensform. Aber weil er den Lebensbegriff allumfassend nahm und seine Lebensphilosophie zu einer Metaphysik des Lebens steigerte, die jede Form wieder im Lebensstrom untergehen ließ, mußte er scheitern.

Ist man dagegen weniger anspruchsvoll, so wird man vielleicht weiter kommen, und die eigentliche Modephilosophie unserer Zeit macht in der Tat weniger Ansprüche. Sie greift zu festen Formen, um aus dem erlebten Leben eine Lehre vom Leben zu machen, und sie meint, jeder Gefahr, sich vom Leben zu entfernen, entronnen zu sein, falls sie sich dabei nur an die Wissenschaft vom vitalen Leben oder von den Organismen, also an die Biologie hält. Diese Disziplin lehrt uns die festen Lebensformen kennen, und wie sollten diese Formen

als Formen des Lebens nicht Leben sein? So kommt man zur Philosophie des Lebens.

Die Grundlagen der Biologie spielen nicht allein in der empirischen, sondern auch in der metaphysischen Lebensauffassung, nicht nur in dem theoretischen, sondern auch in dem praktischen Teil der modernen Weltanschauung, eine große, ja entscheidende Rolle. Solchen Gedanken haben wir uns jetzt zuzuwenden, um zunächst ihre Bedeutung als Philosophie zu verstehen. Dann können wir auch zu d e r Lebensphilosophie kritisch Stellung nehmen, in der wir die eigentliche Mode der Zeit sehen müssen. Das Vorangegangene bildet dazu nur die Vorbereitung.

Wir kommen mit der Philosophie der biologischen Lebensformen schon deshalb auf einen neuen Boden, weil wir die verwirrende Fülle der „Erlebnisse" jetzt mit einem Schlage los sind. Wir erhalten ein P r i n z i p der A u s w a h l, das der intuitiv gerichteten Lebensphilosophie fehlt und fehlen muß. Im organischen Leben der Pflanzen und Tiere, zu denen auch der Mensch gehört, haben wir das, worauf es in der Lebensphilosophie eigentlich ankommt, das lebendige Leben im Unterschied von der toten Natur. So wird der weite und unbestimmte Lebensbegriff verengert und damit erst in Wahrheit zum Begriff gemacht. Mit den Erlebnissen überhaupt in ihrer Gesamtheit hat es die Naturwissenschaft von den Organismen ja nicht zu tun. Sie handelt nur von dem Teil der Welt, den wir in allgemein verständlicher und üblicher Weise „lebendig" nennen, im Gegensatz zu dem Teil, mit dem es die Physik, die Chemie, die Astronomie zu tun haben. Wegen der großen Vieldeutigkeit der Ausdrücke Leben und lebendig, wollen wir zur Bezeichnung dieses Lebens, wo Mißverständnisse möglich sind, vom v i t a l e n Leben reden. Man wird verstehen, daß das keinen Pleonasmus bedeutet.

Zugleich verstehen wir auch, warum sich mit den biologischen Begriffen die allgemeinsten Tendenzen der intuitiven Lebensphilosophie, d. h. das Verlangen nach Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit verknüpfen. Die Physik, besonders als mechanische Naturauffassung, gibt viel weniger von dem, was wir unmittelbar und anschaulich erleben, als die Biologie.

Man kann die Naturwissenschaften geradezu danach anordnen, wie weit sie sich von dem Inhalt der Erlebniswirklichkeit entfernen. Je umfassender ihre Theorien sind, um so weniger nehmen sie von der Fülle des Besonderen in sich auf. Was in einen rein mechanischen Begriff eingeht, läßt sich überhaupt nicht mehr unmittelbar „anschauen", falls man den Begriff des Unmittelbaren nicht so erweitern will, daß er auch das isoliert gedachte Quantitative mit umfaßt. Die Chemie steht der Unmittelbarkeit der anschaulichen Erlebniswirklichkeit schon näher, und vollends ist der Inhalt der biologischen Begriffe dem Inhalt dessen, was wir intuitiv erleben, mehr verwandt.

Das braucht nicht genauer ausgeführt zu werden. Es genügt der Hinweis darauf, daß der wissenschaftliche Mensch selber ein Lebewesen ist, wie die Biologie es erforscht, und nichts unmittelbarer zu erfassen vermag als sich in seiner unmittelbaren vitalen Lebendigkeit. Schon daraus verstehen wir, warum die intuitive Richtung des Denkens sich leicht mit der Orientierung an der Biologie verknüpft. Ob das in Wahrheit berechtigt ist, fragen wir zunächst nicht. Es gilt hier nur zu verstehen, wie die Verbindung von Biologie und Intuitionismus zustande kommt.

Doch bedeutet das zugleich nur die eine Seite der Sache. Soll aus der Lebenslehre, die an der Biologie orientiert ist, Philosophie, d. h. universale Wissenschaft vom Weltall werden, so muß man nach der vollzogenen Beschränkung auf Begriffe, die sich auf einen Teil der Welt beziehen, das Gebiet auch wieder erweitern. Die auf dem Boden der Biologie gefundenen Einsichten sind auf andere Sphären, wenn möglich auf das Ganze, zu übertragen. Sonst kommt man nicht zu einem wahrhaft kosmischen Denken. Es ist also nötig, daß man das Weltall biologisiert, falls eine „Weltanschauung" auf biologischer Grundlage entstehen soll. Die biologische Form wird zur Lebensform überhaupt und dann zur Weltform gemacht. Deswegen trägt die Lebensphilosophie unserer Zeit, soweit sie sich nicht auf den Intuitionismus zurückführen läßt, meist den Charakter des naturalistischen Biologismus.

Auch das Wort Vitalismus wäre für sie geeignet, doch hat dieser Ausdruck eine engere und allgemein festgelegte Bedeu-

tung. Wir sprechen daher, wo Mißverständnisse möglich sind, von der biologistischen Modephilosophie.

Ihr Wesen kommt freilich, ebenso wie das des Intuitionismus und die außerwissenschaftliche Lebensliebe, nicht allen ihren Vertretern zum Bewußtsein. Ja, einige von ihnen würden es wohl entschieden bestreiten, daß sie biologische Kategorien zu Weltallkategorien machen wollen. Bei der Darstellung der Zeitphilosophie wurde deswegen absichtlich nicht von Biologismus gesprochen. Das Aufzeigen des biologistischen Prinzips oder der Gleichsetzung von biologischer Form mit Lebens- und Weltformen überhaupt, liegt schon auf dem Weg zur Kritik der Lebensphilosophie. Der Biologismus als Weltanschauung ist nur dort möglich, wo man den engeren, spezialwissenschaftlichen Lebensbegriff nicht von dem scheidet, nach dem alles, was wir „erleben", zum Leben gerechnet wird. Auf der Vermengung der beiden Formen des Lebens beruht, abgesehen von der Hineinziehung des intuitiven Momentes, geradezu das Prinzip des Biologismus. Die Sprache trägt mit dem vieldeutigen Wort Leben dazu bei, es zu verdecken, und bildet so eine wesentliche Stütze der modernen Lebenstendenzen.

Es ist also für den Biologismus charakteristisch, daß die verschiedenen Bedeutungen, die das Wort Leben hat, darunter auch die, welche ihm heute den Zauber verleihen, bei seiner Verwendung mitklingen, daß aber zugleich alle Lebensbegriffe ihre besondere Färbung durch das naturwissenschaftlich biologische Denken erhalten. Man glaubt, das erlebte Leben in seiner Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit und irrationalen Anschaulichkeit sei die eigentliche Wirklichkeit, und man meint zugleich, die Biologie allein als Wissenschaft von der lebendigen, d. h. organischen Natur sei mit ihren Lebensformen dazu berufen, die Begriffe für die gesamte Philosophie zu liefern und damit eine Philosophie des Lebens als universale Wissenschaft nach allen Seiten hin auszubauen.

Wenn man hierauf achtet, rücken manche scheinbar durch eine weite Kluft getrennte Richtungen in der Philosophie unserer Zeit einander überraschend nahe. Es wird nun möglich, von einer einheitlichen Modephilosophie zu sprechen. In ihr biologistisches Formprinzip haben wir uns zunächst noch

mehr hineinzudenken, um es in seinen verschiedenen Ausgestaltungen kennen zu lernen, und dann kritisch zu ihm Stellung zu nehmen.

Damit wir ganz verstehen, was der Biologismus als Weltanschauung bedeutet, und warum das biologische Prinzip philosophisch brauchbar erscheint, obwohl es einer Spezialwissenschaft entnommen ist, erinnern wir uns auch an die besondere Bedeutung von Weltanschauung, welche die „Lebensanschauung" mit einschließt, und auf Grund deren wir sagen, daß die Philosophie den ganzen Menschen angeht, d. h. nicht nur den denkenden, sondern auch den wollenden und handelnden.

Ueberall, wo man nach einer Weltanschauung in diesem Sinn sucht, ist der zentrale Begriff, an dem man sich orientiert, der eines W e r t e s oder der eines Gutes als einer Wirklichkeit, die nicht darin aufgeht, da zu sein, sondern an der ein Wert haftet, um dessentwillen sie sein soll. Man will mit anderen Worten in der Philosophie den „Sinn" des menschlichen Lebens kennen lernen, und dieser Sinn läßt sich nur dadurch deuten, daß man die Werte zum Bewußtsein bringt, die ihm zugrunde liegen. Werte allein verleihen dem Leben Sinn, und eine Philosophie, die Lebensanschauung geben will, muß daher Wertlehre sein.

Hiervon macht die biologistische Modephilosophie keine Ausnahme, wenn sie auch das Wort Wert in manchen ihrer Formen nicht liebt und vollends über den B e g r i f f des Wertes und seinen Unterschied vom Begriff des Wirklichen, das als nur Wirkliches wertfrei ist, keine Klarheit besitzt. Sie möchte sogar I m p e r a t i v e für das Leben aufstellen, also die Lebensformen zugleich als Lebens n o r m e n verwenden, und das läßt sich ohne Werte, die gelten, und an denen die Normen gemessen werden können, nicht ausführen. Es ist für den modernen Biologismus sogar besonders charakteristisch, daß er im Leben nicht nur das wahrhaft erlebte und deshalb wahrhaft wirkliche S e i n, sondern zugleich das G u t a l l e r G ü t e r sieht, das allein die wahrhaft gültigen Werte trägt. Alle Werte also, die gelten sollen, sind als Lebenswerte zu erweisen, d. h. als Werte, die am Leben haften, bloß darum, weil es Leben ist.

Erst, wenn wir auch hierauf ausdrücklich die Aufmerksam-

keit lenken, verstehen wir die Beliebtheit und die weite Verbreitung der Meinung ganz, daß nur mit Hilfe einer an der Biologie orientierten Lebensphilosophie wir endlich zu einer wahrhaft wissenschaftlichen Weltanschauung kommen werden, die sowohl die Seinsprobleme als auch die Wertprobleme zu lösen vermag. Der Biologismus gibt nicht nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Philosophie.

Wo man nun für die „praktische" Seite des Biologismus nach einer wissenschaftlichen Begründung sucht, bieten sich vor allem die Begriffe des aufsteigenden und des niedergehenden Lebens dar. Blühen und Verwelken sind die beiden einander entgegengesetzten Formen, die jedes lebendige Leben zeigt, und aus ihnen sind die Lebensnormen zu gewinnen. Leben ist mit anderen Worten stets mehr oder weniger lebendig. Es kennt graduelle Abstufungen und unterscheidet sich dadurch vom Toten, das nicht mehr oder weniger tot sein kann, falls es nicht zugleich noch irgendwie lebendig ist. Im Lebendigen und nur in ihm gibt es Komparative in zwei Richtungen: höher oder niedriger, steigend oder sinkend. Das Tote kennt solche Gegensätze seiner Formen nicht, und gerade dieser Umstand wird für die Philosophie des Lebens als Lebensanschauung oder als „praktische" Philosophie grundlegend. Das aufsteigende, sich entfaltende, emporblühende Leben allein ist wahrhaft lebendig. Es soll daher sein, während das niedergehende, sinkende und verwelkende nicht sein soll, negativ werthaft oder wertfeinlich ist, da es zum Tode führt.

In diesem Gegensatz der Lebensformen glaubt man einen rein biologischen Wertgegensatz zu haben, und man wird darin durch den Umstand bestärkt, daß man dafür auch die naturwissenschaftlich klingenden Namen der Gesundheit und Krankheit verwenden kann. In der Steigerung des gesunden Lebens ruht das biologisch begründete Ideal, der „natürliche Wert", ohne den eine umfassende Philosophie, die nicht allein das Weltobjekt, sondern auch die Stellung des Subjektes zur Welt verstehen will, nicht auskommt. So wird die feste Lebensform zur Lebensnorm, an der alle Normen zu messen sind, und nun kann man glauben, sich dem Leben gegenüber Richtung gebend und Wege weisend nur in der biologisch natur-

wissenschaftlichen Sphäre zu bewegen.

Zunächst wendet man die Lebensform als Norm auf das einzelne Individuum an. Seine Lebendigkeit oder Gesundheit ist sein natürliches und zugleich philosophisch begründetes Lebensziel. Wer auf das aufsteigende Leben nicht den Schwerpunkt legt, muß ein Entarteter genannt werden. Er sollte nicht leben. Sein Untergang bedeutet ein Glück wie die Ausmerzung alles Krankhaften. Der Philosoph ist zum Arzt geworden. Dieser allein hat zu bestimmen, was gut und böse ist. Die Grundbegriffe einer umfassenden Lebensethik müssen sich von hier aus ableiten lassen.

Bei dem einzelnen Individuum aber kann es nicht sein Bewenden haben. Wenn alles auf die Förderung der Gesundheit, auf das Maximum der Lebendigkeit ankommt, dann gibt es auch für die menschliche Gattung kein anderes als dies biologisch begründete Lebensziel. Die Gesellschaft, das Volk, eventuell die ganze Menschheit, sie sollen möglichst lebendig leben. Ja, erst die Gattungsgesundheit ist in Wahrheit das höchste Gut, weil ohne sie auch die Individuen nicht richtig leben können. Was wir zu tun haben, um den Gattungs- oder Menschheitsfortschritt in der Richtung der größten Lebendigkeit oder Vitalität zu fördern, das ist die Frage aller Fragen, das Grundproblem der Lebensanschauung, von dessen Lösung schließlich die gesamte Weltanschauung abhängt, und die Antwort kann selbstverständlich wieder nur eine biologisch orientierte Philosophie geben. Als Gattungshygiene erreicht sie ihre höchste Bestimmung.

So verstehen wir, wie aus den Lebensformen der Biologie sich eine Philosophie des Lebens entwickelt, die diesen Namen verdient. In dem vermeintlich naturwissenschaftlichen Lebensbegriff der Gesundheit besitzt sie das Prinzip, welches wir bei den anderen Arten der Lebensphilosophie vermissen.

Doch Hygiene im eigentlichen Sinn des Wortes kann sie nicht bleiben. Hat man einmal in der Lebensform der gesunden, aufsteigenden, lebendigsten Vitalität den entscheidenden Lebenswert gefunden, so muß man von hier aus die Normierung auch auf solche Gebiete erstrecken, deren Werte üblicherweise keine biologisch klingenden Namen führen.

Nehmen wir, um an eines der bekanntesten Beispiele zu erinnern, das Gebiet der Politik, und denken wir an die biologische Lehre, daß das Vehikel alles Fortschrittes die „natürliche Auslese" ist. Daraus ergibt sich für den Biologismus die Folgerung: wo diese Lebensform in ihren Wirkungen gehemmt wird, muß eine Gesellschaft oder ein Volk notwendig entarten, d. h. in seiner Lebenskraft und Vitalität zurückgehen. Es kommt also darauf an, das Naturgesetz der Auslese, das zugleich das Gesetz des Fortschritts ist, auch im Staate walten zu lassen. Nicht o b die Politiker von der Biologie etwas lernen können, sondern nur w a s sie ihr zu entnehmen haben, steht in Frage. Man weiß, wie viele Versuche schon gemacht worden sind, mit Hilfe biologischer Lebensformen Staatsideale aufzustellen.

Auch für andere Gebiete hat es an Bestrebungen dieser Art nicht gefehlt. Die Form des aufsteigenden Lebens gilt schließlich als Formel für den Sinn der g e s a m t e n K u l t u r, und von biologischen Einsichten hängt daher aller K u l t u r f o r t s c h r i t t ab. Mit den Lebensformen und Lebensnormen der Biologie hat nicht nur unser Denken, sondern auch unser Wollen, Fühlen und Handeln zu harmonieren.

Die Zeiten sind also endgültig vorbei, in denen wir Ideale außerhalb des Lebens suchen durften. Als das geschah, waren die Menschen Träumer, die lebensfremden Trugbildern nachjagten. Wissenschaft vom Leben gab es damals noch nicht. Nun ist sie da, und nun ist der Traum ausgeträumt. Nur dem Begriffe des aufsteigenden Lebens darf man noch die sittlichen Forderungen entnehmen, für Liebe und Ehe, Familie und Erziehung. Die wahrhaft wissenschaftliche Aesthetik hat eine lebendige Kunst zu verlangen. Auch die Wissenschaften müssen in den Dienst des Lebens treten. So mag man noch viele andere Kulturgebiete biologisch erst wahrhaft zu würdigen imstande sein. Sogar der Glaube an das Uebersinnliche läßt sich durch die Biologie stützen. Religion gewinnt Existenzberechtigung, sobald sie die Völker im Kampf ums Leben tüchtig macht.

Kein Wunder, daß es unter diesen Umständen schließlich nicht an Versuchen fehlt, die so oft lebensfremd gewordene P h i l o s o p h i e durch die Biologie wieder in die richtigen Bahnen zu lenken. Man muß ihr Wesen nur darin erblicken, daß

sie uns die Welt so denken lehrt, wie es dem aufsteigenden Leben am förderlichsten ist. Damit begreift dann der Biologismus sich selber biologisch und schließt seine Lebensanschauung zu umfassender Weltanschauung ab.

So haben wir das allgemeine biologistische Prinzip erfaßt und aus ihm heraus die früher dargestellten Tendenzen der Lebensphilosophie, die in ihrer Unbestimmtheit zum Teil vielleicht schwer greifbar erschienen, erst gründlich verstanden. Das entscheidende Moment ist, daß diese Philosophie ein klares Formprinzip besitzt. Ihre Formen dürfen nur Lebensformen sein, und diese sind der Wissenschaft vom Leben, d. h. von den Organismen zu entnehmen. Es gilt, sie so auszugestalten, daß aus ihnen Formen und Normen für alles Leben und schließlich für die Welt entstehen.

Sechstes Kapitel.

Aelterer und neuerer Biologismus.

> „Während es für den Darwinisten überall da keinen Daseinskampf gibt, wo die Existenz des Geschöpfes nicht bedroht ist, ist für mich der Lebenskampf ein allgegenwärtiger: Er ist eben primär ein Lebenskampf, ein Kampf um Lebensmehrung, aber kein Kampf ums Leben!
>
> W. H. Rolph (1881).

Doch diese Aufzeigung des biologistischen Formprinzips in seiner Allgemeinheit genügt noch nicht, wenn man die Lebensphilosophie der Zeit ganz durchschauen und so die kritische Stellungnahme zu ihr vorbereiten will. Sehen wir genauer zu, so zeigt sich, daß es verschiedene Richtungen im Biologismus gibt, die sich trotz der gemeinsamen Grundlage heftig bekämpfen, und erst wenn wir auch auf den Gegensatz achten, der diesem Streit zugrunde liegt, wird die philosophische Mode unserer Zeit, die nur eine besondere Form des Biologismus überhaupt darstellt, sich in ihrem Wesen ganz enthüllen.

Zunächst bringen wir die in sich widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit biologistischer Lebensideale an einem besonderen Beispiel zum Bewußtsein. Charakteristisch dafür ist vor allem die

Ethik oder die praktische Lebensphilosophie, und zwar liegt es am nächsten, in ihr wieder das schon genannte Gebiet herauszuheben, auf dem die praktische Philosophie besonders „praktisch" wird, nämlich die Probleme des Staates und der Gesellschaft [1]). Welches sind die politischen und die sozialen Ideale des Biologismus, wenn wir ihren besonderen Inhalt betrachten, auf Grund dessen sie Lebensprogramme bilden?

Es muß auffallen, daß fast jede sozialpolitische Richtung in der biologistischen Lebensphilosophie ihre theoretische Stütze gesucht und gefunden hat. Bei einem schematischen Ueberblick darüber, der genügt, um dies zu zeigen, verbinden wir das Begriffspaar des Sozialismus und Individualismus mit dem von Demokratie und Aristokratie. Dann entstehen vier Gruppen von Tendenzen: die individualistisch-demokratischen, also der „Liberalismus" und das sogenannte Manchestertum, die sozialistisch-demokratischen, die im Marxismus (selbstverständlich nicht bei Marx selbst) ihren interessantesten Ausdruck gefunden haben, die individualistisch-aristokratischen, deren bekanntester Wortführer Friedrich Nietzsche ist, und endlich die Bestrebungen, deren Vertreter sich selber als Sozial-Aristokraten bezeichnen [2]).

Jede dieser vier Richtungen muß die andere bekämpfen und tut es. Aber in einem Punkte herrscht trotzdem Uebereinstimmung: drei von ihnen haben die Geltung ihrer Ideale ausdrücklich auf die moderne Biologie zu gründen versucht, und bei der vierten, d. h. bei Nietzsche, kann man leicht zeigen, daß

---

1) Einen Teil der folgenden Darlegungen habe ich vor ungefähr zwanzig Jahren in der Zeitschrift „Der Lotse" veröffentlicht. Bei der Entwicklung, die die Lebensphilosophie genommen hat, scheinen sie mir noch nicht veraltet. Nur war damals „das Leben" noch nicht so sehr Modewort wie jetzt. Ich habe daher früher zum Teil „Natur" geschrieben, wo jetzt Leben steht. Sachlich ist dadurch jedoch nichts geändert. Ich erwähne dies nur, weil es zeigt, wie jung die Lebensmode ist, und wie sie eine besondere Art des Naturalismus darstellt.

2) Diese Richtung ist am wenigsten bekannt, aber im theoretischen Interesse nicht zu übersehen. Sie hat in dem Buch von Alexander Tille, Von Darwin bis Nietzsche, 1895, und vielleicht noch deutlicher in der anonymen, wohl ebenfalls von Tille verfaßten Schrift: Volksdienst. Von einem Sozialaristokraten, 1893, ihren Ausdruck gefunden.

wenigstens für die Entstehung der Gedanken biologische Begriffe von ausschlaggebender Bedeutung waren.

Niemand hat so ausführlich demokratisch-individualistische Ueberzeugungen auf dem Boden des evolutionistischen Biologismus gerechtfertigt wie Herbert Spenzer. Natürliche Auslese und Anpassung sind die Grundbegriffe seiner Ethik, und das allgemeine Prinzip kann man etwa so andeuten: will man die Entwicklung des sozialpolitischen Lebens und seine Ziele verstehen, so muß man selbsterhaltende und arterhaltende Handlungen voneinander unterscheiden. Zwischen ihnen herrscht vorläufig noch Streit, da dieser jedoch unlustvoll und schädlich ist, so wird der natürliche Ausleseprozeß dahin führen, daß die selbsterhaltenden Handlungen immer zugleich auch arterhaltende werden, und die höchste Stufe der Kultur ist dann erreicht, wenn Jeder jeden Andern nicht nur nicht stört, sondern positiv fördert.

Dieser Zustand aber setzt voraus, daß auch die natürliche Ungleichheit der Menschen und das durch sie bedingte Ueberragen des Stärkeren immer mehr verschwindet. So muß das biologisch-politische Ideal demokratisch sein. Doch wäre jedes Eingreifen in den natürlichen Entwicklungsprozeß verfehlt. Der Staat hat sich nur um das Recht zu kümmern und die Bürger gegen juristische Uebergriffe zu schützen. Versucht er, Organisationen auch des wirtschaftlichen Lebens zu schaffen, welche die Schwachen künstlich unterstützen sollen, so hält er damit den natürlichen, biologisch zu begreifenden Entwicklungsprozeß auf. Fabrikgesetzgebung, staatliche Armenpflege usw. setzen nur die natürliche Auslese außer Kraft. Was nicht durch eigene Stärke gedeihen kann, soll nach den Gesetzen der Natur zugrunde gehen.

Das demokratische Ideal eines harmonischen Zusammenwirkens von freien, gleichberechtigten Menschen kann nur auf natürlichem Wege, also nur erreicht werden, wenn es aus der natürlichen Anpassung hervorgegangen ist. Nur dann wird es auch dauernd bestehen. Der Sozialismus ist deshalb ein Unglück. Er glaubt, das soziale Leben bessern zu können, indem er das Grundgesetz alles Lebens: das Fortschrittsgesetz der natürlichen Auslese durch freie Konkurrenz, in seinen segensreichen Wirkungen stört oder aufhebt. So muß es zu individualistisch-demokratischen Idealen kommen.

In den demokratischen Zielen sind die Marxisten mit Spenzer zwar einig, aber über den Weg, der nach biologischen Prinzipien zu ihnen hinführt, denken sie genau entgegengesetzt. Freilich, die natürliche Auslese und die freie Konkurrenz sind die Hebel alles Fortschritts in der freien Natur. Doch diese darf man nicht mit der bestehenden Gesellschaftsordnung verwechseln. In ihr unterdrückt vielmehr eine kleine Minderheit, die sich im Besitz des Kapitals befindet, alles, was an lebenskräftigen Keimen in den großen Massen zum Lichte ringt. Es wird tot gemacht: nicht durch das natürliche Recht des Stärkeren, sondern durch die widernatürliche Brutalität des Erbkapitalismus. Dieser setzt für die Menge des Volkes das Gesetz der Auslese außer Kraft, ja nicht einmal in den Kapitalistenkreisen kann man noch von natürlicher Auslese reden, denn hier wird künstlich aufgepäppelt, was krank und schwach ist und zugrunde gehen sollte. Eine Anpassung erfolgt auch hier, aber an ein unnatürliches Milieu, und so verkehrt sich der natürliche Fortschritt notwendig in sein Gegenteil.

Nach biologischen Prinzipien gibt es nur ein Mittel, die natürlichen Verhältnisse wieder herzustellen: befreit die Menschheit von ihrem Erbfeinde, dem Erbkapital. Gebt allen den gleichen Anteil am Kollektiveigentum und die gleiche Möglichkeit zur Betätigung ihrer Kräfte, wie jedes Tier in der freien Natur sie hat, wo Luft und Sonne, Futter und Wohnung allen gehören. Dann allein herrschen die Bedingungen, unter denen die Lebewesen von den Protisten bis zu den Menschen fortgeschritten sind, und ungeahnte Zukunftsherrlichkeiten werden sich entwickeln. Der Gedanke daran, daß dies revolutionäre Ideal dem biologischen Prinzip der allmählichen Entwicklung widerspreche, schreckt die Marxisten nicht. Sie weisen auf biologische Vorgänge, wie z. B. auf den der Geburt hin. Die sozialistische Gesellschaftsordnung ist längst „reif“ geworden, und plötzlich, wie der Vogel die Eierschale durchbricht, wird sie ans Licht treten. Den Leitern des Staates fällt dabei die Rolle des Geburtshelfers zu.

Es ist nicht nötig, noch andere Punkte des sozialdemokratischen Biologismus hervorzuheben, wie den Kampf gegen die stehenden Heere, welche die Auslese mit Rücksicht auf das ge-

schlechtliche Leben stören, die kräftigsten Individuen in den besten Jahren von der Zeugung fernhalten, sie der Prostitution zutreiben, sie unfruchtbar machen usw. Stets handelt es sich darum, daß die moderne Kulturentwicklung den Ausleseprozeß hemmt und deswegen vom biologischen Standpunkt zu verurteilen ist. Das mag genügen, um die sozialistisch-demokratischen Ideale des Biologismus zu charakterisieren.

Die Demokratie hat keinen leidenschaftlicheren Feind gehabt als Nietzsche, aber wie eng hängt auch sein radikal-aristokratisches und individualistisches Ideal des Uebermenschen nicht nur mit dem allgemeinen Lebensprinzip überhaupt, sondern auch mit der modernen Biologie im Besondern zusammen. Man lese die wenigen Verse des Zarathustra, mit denen die Lehre vom Uebermenschen eingeführt wird. Dann sieht man, wie der Gedanke eines über den Menschen hinaus sich entwickelnden Wesens, den man übrigens als Hoffnung auf „Supravertebraten" auch bei dem bekannten Biologen Ramon y Cajal finden kann, mit biologischen Gedanken in Verbindung steht. Auch führte schon der junge Nietzsche gegen die von Strauß mit der Biologie noch für verträglich gehaltene Humanitätsideale ausdrücklich und bewußt biologische Begriffe ins Feld, um seine aristokratische Lebensauffassung zu rechtfertigen, und an diesen Ideen hat er festgehalten.

Der Stärkere soll über den Schwächeren herrschen, so will es die Natur, unsere Lehrmeisterin. Die natürliche Ungleichheit ist das Vehikel alles Fortschritts, und jede Sklavenmoral, die das Recht des „Herrn" in Frage stellt, bedeutet daher Niedergang und Verderbnis. Auf das einzelne, überragende Individuum kommt es an, ja manchmal klingt es so, als wolle Nietzsche es nach biologischen Prinzipien züchten. Jedenfalls: unter dem Zeichen der „Rückkehr zur Natur" stehen diese Gedanken, nur daß es nicht die idyllische, harmonische Natur Rousseaus, sondern die Kampfnatur der modernen Biologie ist. Von ihr aus verwirft Nietzsche Demokratie und Sozialismus. Freilich gibt es auch sozial lebende Tiere, aber in ihrer Herdennatur steckt nichts Großes. Zarathustras Lieblinge sind die Adler und die Löwen, und will man sich wundern, daß, wenn überhaupt die lebendige Natur der Wertmaßstab sein soll, er

sich gerade diese Lebewesen als Vorbilder aussucht? Ist der Individualismus nicht ebenso konsequent aus der Biologie entwickelt wie die demokratischen Ideale Spenzers und der Marxisten?

Die Sozialaristokraten endlich können sich, soweit das Aristokratische in Betracht kommt, auf Nietzsche stützen, aber sie kehren wieder mehr zum Herdenideal zurück. Nietzsche hat, so meinen sie, darin Recht, daß die Demokratie der Tod alles biologischen Fortschrittes wäre. Insbesondere die christlich-demokratische Nächstenmoral, die Caritas, die mitleidig jedem helfen will, steigert durch ihre Schwäche nur Elend und Verkommenheit, weil sie die natürliche Auslese hemmt. Trotz des aristokratisch-biologistischen Prinzips dürfen wir aber nicht die vereinzelten Individuen, sondern nur die Gattungen ins Auge fassen und müssen daher eine Gesellschaftsordnung zerstören, in der nur dem degenerierten Erbkapitalisten alles offen steht, dem lebenskräftigsten Proletarier dagegen jeder Weg zur Höhe verschlossen ist. Wir sollen also doch einander helfen, nur nicht dem „Nächsten", wie das demokratische Christentum es will, sondern dem Besten, damit so die Gattung in die Höhe kommt. Das Leben ist, wie die Biologie zeigt, notwendig Kampf. Doch nicht allein die Individuen kämpfen miteinander, sondern vor allem die Rassen, die Gruppen, die Völker, und deswegen müssen nicht so sehr aristokratische Individuen, als vielmehr aristokratische Staaten und Gesellschaften unser Ziel sein.

So entsteht die Vereinigung des Sozialismus mit der Aristokratie auf biologistischem Boden. Je höher ein Volk als Ganzes durch die soziale Auslese sich hebt, je mehr durch das Walten des natürlichen Fortschrittsgesetzes sein Durchschnittsniveau steigt, um so höher werden auch die Spitzen des Volkes, die großen Individuen, ragen. Diese Ansichten liegen gewissermaßen zwischen denen der Marxisten und Nietzsches, zugleich beide bekämpfend, und bilden den diametralen Gegensatz zu Spenzers individualistischer Demokratie. Auch darauf sei noch hingewiesen, daß, während bei den drei anderen biologistischen Richtungen ein ausgesprochen internationaler Zug vorherrscht, die Sozialaristokraten die Nation in den Vordergrund stellen. Es wird z. B. der Versuch gemacht, die Deutschen als das eigentliche Aristokratenvolk von Lebewesen besonders in einen Gegensatz

zu den Franzosen zu bringen, die infolge des jedem Auslese-prinzip hohnsprechenden praktischen Malthusianismus dem biologischen Untergang geweiht sind.

Die flüchtige Skizze, die überall nur den entscheidenden Punkt andeuten sollte, kann genügen, um zu zeigen, wie bunt die Bestrebungen aussehen, die dem Versuche entsprungen sind, aus den Begriffen der modernen Biologie Ideale für das Leben abzuleiten. Wir stehen vor einem merkwürdigen Schauspiel: ein biologisch orientierter Denker beweist immer das Gegenteil von dem, was der andere aus den Lehren der Biologie für die Sozialpolitik folgert. Nicht nur die Mittel zur Erreichung der Ziele, die sich auf das wirtschaftliche Leben beziehen und dann entweder zu individualistischen oder sozialistischen Tendenzen führen, sondern auch die Ziele selbst stehen in schroffem Gegensatz zueinander. Das Ideal wird hier aristokratisch, dort demokratisch, und beides soll die Konsequenz biologistischer Theorien sein.

Besonders für die Uneinigkeit in der Zielsetzung, also für den Kampf der „aristokratischen" mit den „demokratischen" Tendenzen, die hier im weitesten Sinn zu nehmen sind, müssen wir nun die Gründe kennen lernen, insofern sie mit Verschiedenheiten innerhalb der biologischen Begriffe zusammenhängen. Im Anschluß daran wird dann zu konstatieren sein: es gibt eine ältere Richtung des Biologismus, die besonders bei Spenzer und den an Darwin orientierten Marxisten zutage tritt, und die heute nicht mehr als ganz zeitgemäß gelten kann. Ihr ist endlich der eigentlich moderne Biologismus entgegenzustellen, dem wenigstens mit einem Teil ihrer Gedanken die Modephilosophen unserer Zeit, wie Nietzsche und Bergson, angehören. Um sie ganz zu verstehen und zu beurteilen, werden wir jedoch auch die ältere Richtung noch genauer kennzeichnen, denn es ist nicht nur durch den Gegensatz zu ihr die neue Strömung besonders klar zu machen, sondern es spielt die ältere Tendenz zugleich in die neue noch immer hinein. Die begriffliche Scheidung erfolgt hier, ebenso wie die Trennung von Intuitionismus und Biologismus überhaupt, im Interesse einer kritischen Stellungnahme.

Es hat Lebensphilosophie gegeben, lange ehe das Wort Leben Modeschlagwort war. Sie ging von den Theorien Darwins aus, und wir dürfen den älteren Biologismus kurz darwinistisch

nennen, obwohl er nicht von diesem großen Naturforscher selbst, sondern von anderen Denkern auf Grund der Biologie Darwins ausgebildet worden ist. Soll auch Darwins Bedeutung für diesen Zusammenhang deutlich werden, so müssen wir fragen, wie es kam, daß seine spezialwissenschaftliche Theorie überhaupt zu philosophischen Konsequenzen führte. Dabei ist wichtig, daß er seine Lehren nicht allein im Anschluß an die Natur, sondern zugleich im Zusammenhang mit der Bevölkerungstheorie von Malthus entwickelte. Er knüpfte nämlich damit an Begriffe an, die sich von vornherein auf menschliches Kulturleben bezogen. Deshalb fiel es nicht schwer, seine biologischen Lehren wieder auf das Kulturleben zurück zu übertragen, also mit ihnen Fragen des wissenschaftlichen, sittlichen, künstlerischen Lebens in Angriff zu nehmen, die als philosophische Fragen gelten.

Zum Verständnis ist nur noch an eine bekannte Tatsache zu erinnern. Nach Malthus steht die Zunahme der Bevölkerung in ungünstigem Verhältnis zur Zunahme der Nahrungsmittel. Darauf wurde Darwin aufmerksam, als er die „Entstehung der Arten" zum Problem machte, und er suchte nun die Veränderungen im Reiche der Organismen, die es zu erklären galt, auf den Kampf um die Nahrung zurückzuführen, der überall eintreten muß, wo Lebewesen sich regen, wenn auch das Wort „Kampf" bei Pflanzen selbstverständlich nur in übertragener Bedeutung zu brauchen ist. So wird das Prinzip von Malthus erweitert und auf die gesamte organische Natur angewendet. Da nicht allein in der Menschenwelt, sondern bei zunehmender Menge der Lebewesen überall auf die Dauer nicht genug Nahrungsmittel vorhanden sind, entsteht der vielgenannte „Kampf ums Leben", oder wie man in Deutschland gewöhnlich übersetzte, ums „Dasein", was zeigt, daß damals „Leben" noch nicht Schlagwort der Mode war. Sonst hätte man sich den Ausdruck life nicht entgehen lassen. Sachlich kommt es darauf an, daß die Individuen sich am besten im Leben oder Dasein erhalten, die den Bedingungen, unter denen sie existieren, am besten angepaßt sind und dadurch am erfolgreichsten den Kampf um die Nahrung zu führen vermögen. Dasselbe gilt von den Gattungen. So entstehen die Arten durch natürliche Auslese, indem die am besten angepaßten allein übrig bleiben. Kurz, die Entstehung

der Arten wird, wie es schon im Titel von Darwins Hauptwerk präzis angegeben ist, begriffen durch den Gedanken an die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Leben.

Betrachten wir nun die philosophische Bedeutung dieser Theorie, so steckt sie besonders im Auslesepriuzip, und es ist zu bemerken, daß es trotz seiner biologischen Verwendung einen mechanistischen Charakter trägt. Grade dieser Umstand verschaffte ihm im älteren Biologismus sein philosophisches Ansehen. In abstrakter Formulierung ist das Prinzip uralt und schon früh mit der antiteleologischen Tendenz benutzt worden, die Annahme wirkender Naturzwecke überflüssig zu machen. Es scheint hiermit das größte Hindernis hinweggeräumt, das einer einheitlichen Erklärung des Weltganzen im Wege steht. An dem Reich der offenbar zweckmäßigen Organismen, glaubte man, müsse der Mechanismus scheitern. Der Begriff der natürlichen Auslese und der durch sie bedingten Anpassung haben diesen Stein des Anstoßes beseitigt.

Allerdings, so sagt man, sind die Organismen zweckmäßig, aber das wird verständlich ohne wirkenden Zweck, und nur dieser bringt in den Naturmechanismus störende teleologische Elemente. Ohne Absicht entsteht eine Fülle der verschiedensten Gebilde, von denen „zufällig" einige angepaßt sind. Nur diese leben und pflanzen sich fort, während die andern notwendig zugrunde gehen. Organismen erhalten sich also nicht deshalb, weil unbekannte und naturwissenschaftlich unbegreifliche Kräfte sie zweckmäßig bilden, sondern wir nennen das zweckmäßig, was unter der Menge der verschiedensten, mechanisch entstehenden Formen grade so geworden ist, daß es bestehen bleiben konnte. Wo dann der Kampf ums Dasein die natürliche Auslese vornimmt, müssen die Organismen „von selbst" auch immer angepaßter und zweckmäßiger werden.

Hieraus verstehen wir, wie blind mechanische Kräfte die Welt des scheinbar Absichtlichen und Planvollen hervortreiben. Nichts steht hiernach mehr der Durchführung einer mechanistischen Weltanschauung entgegen. Wir haben nur in jeder Wirklichkeit, die eine wirkende Vernunft zu bezeugen scheint, ein Selektionsprodukt zu erblicken. Auch der „Geist" ist dann begriffen als natürliche Natur: der Kampf ums Dasein muß

durch natürliche Auslese Schritt für Schritt das Vernünftige aus dem Unvernünftigen hervorbringen.

Aber das ist nur die eine philosophische Seite dieses naturalistischen Biologismus, seine seinswissenschaftliche. Die andere hängt damit eng zusammen. Auch die Werte, an die der Mensch glaubt, und die Ziele, die er seinem Leben und Handeln steckt, hatten bisher keinen Zusammenhang mit der natürlichen Wirklichkeit. Sie schwebten also haltlos in der Luft. Ja, man mußte das natürliche Leben geradezu herabsetzen, um überhaupt einen Sinn des Lebens zu gewinnen: das natürliche galt als das böse Prinzip. Der Mensch steht unter dieser Voraussetzung als trauriger Fremdling in der ihn umgebenden Welt.

Jetzt hat das Prinzip der natürlichen Auslese auch in dieser Hinsicht Wandel geschaffen. Wir erkennen, daß die ewigen Gesetze, die im Kampf ums Dasein das Unvollkommene ausmerzen, die Welt mit Notwendigkeit ihrem wahren Ziel zuführen und immer vollkommener gestalten. Das Naturgesetz ist zugleich das Gesetz des Fortschritts. Die natürliche Entwicklung bedeutet Entwicklung zum Guten. Lassen wir nur die Auslese ungestört walten, dann muß immer das entstehen, was sein soll. Wir brauchen daher die alten Werte nicht mehr, an die der naturfremde Mensch sich klammerte, um seinem Leben Bedeutung zu verschaffen. Der mechanistische Biologismus hat uns die köstliche Gewißheit gegeben, daß die Natur oder das Leben selbst uns mit sicheren Händen zu immer höheren Stufen der Vollendung trägt. Nur das Angepaßte erhält sich, ja alles Angepaßte muß sich erhalten. Das Unzweckmäßige, das stört, wird immer mehr ausgeschaltet, und die natürliche Entwicklung treibt daher von selbst einem Zustand der Harmonie und des Ausgleichs zu. Leben ist ein sich selbst regulierender Mechanismus. Es ist zweckmäßig, weil es mechanisch ist wie eine Maschine.

Jetzt ist, damit wir das Prinzip des älteren Biologismus ganz verstehen, nur noch nötig, das Naturgesetz, das zugleich das Fortschrittsgesetz darstellt, so zu formulieren, daß es auch eine praktische Anwendung ermöglicht oder zur Norm für den Willen wird.

Wenn das Angepaßte allein sich erhält und so das Zweck-

mäßige mechanisch von selbst entsteht, dann bedeutet das, daß die Natur überall nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes arbeitet, und dies Prinzip scheint sofort eine praktische Konsequenz zu ergeben. Es kommt im Menschenleben überall auf möglichst große Sparsamkeit, auf ein Haushalten mit Lebenskräften an, damit wir in der Notlage des Daseinskampfes möglichst lebendig bleiben. Das Prinzip der Lebensökonomie muß also für die Gestaltung von allem Leben nach mechanisch darwinistischen Auslesegrundsätzen entscheidend sein.

Das führt man in die gesamte Weltanschauung ein, um das menschliche Leben nach den verschiedensten Richtungen nicht nur zu verstehen als beherrscht vom Gesetz der natürlichen Auslese, das die Begünstigten im Kampf ums Dasein erhält, sondern nach demselben Gesetz zugleich auch zu regeln. Beispiele werden besser als allgemeine Ausführungen zeigen, welche Konsequenzen man für das Kulturleben daraus gezogen hat. Wir wählen dabei Theorien, die radikal sind, auch heute noch Anhänger haben, ja teilweise in die neuesten Strömungen hineinspielen, obwohl sie einem Prinzip entstammen, das Denker wie Nietzsche und Bergson bekämpfen, und zwar kommt es besonders darauf an, zu begreifen, wie mit dem mechanistischen Sparsamkeitsgedanken sich das Ideal der Massenvitalität und infolgedessen ein im weitesten Sinn „demokratischer" Zug verknüpft.

Vom darwinistischen Standpunkt hat man, um ein ethisches Problem voranzustellen, die in Europa herrschende Monogamie als unsittlich verurteilt [1]). Dadurch, daß man die lebenskräftigsten Männer zwingt, mit nur einer Frau Kinder zu zeugen, versündigt man sich gegen das Prinzip der Lebensökonomie. Man verhindert, daß genug lebenskräftiger Nachwuchs in die Welt gesetzt wird. Nur die Vertreter des lebendigsten Lebens sollten zur Fortpflanzung gelangen, um so viel Kinder wie möglich zu bekommen. Man kann im Lebenskampf nicht genug Leben haben. Es gilt also, die Masse des Lebens zu fördern, und zu diesem Zwecke sind den lebenskräftigsten Männern möglichst viele lebenskräftige Frauen zur Verfügung zu stellen. Wer nicht

1) Vgl. Christian von Ehrenfels, Sexualethik. 1907.

zur Kräftigung der Rasse beizutragen vermag, ist von der Volksvermehrung überhaupt auszuschließen, d. h. er darf nicht heiraten und hat sich, damit er keinen Schaden anrichtet, mit seinen sexuellen Bedürfnissen an unfruchtbare Hetären zu halten. Deren biologische Unentbehrlichkeit wird ebenfalls aus dieser Weltanschauung begründet.

Die Polygamie gilt jedoch selbstverständlich allein für Männer. Die fruchtbaren Frauen dürfen nur einen Gatten haben, denn jede Polyandrie wäre unter dem Gesichtspunkt einer Steigerung der Lebenskräfte sinnlos. Auf die Masse kommt es der Lebensökonomie an, und mehr Kinder könnten auch die lebenskräftigsten Frauen von mehreren Männern nicht bekommen als von einem. Falls das Quantum der Kindererzeugung für die Philosophie des Lebens den gültigen Wertmaßstab bildet, erscheint diese „sittliche Forderung" also durchaus plausibel.

Daß die Monogamie kulturelle Vorzüge besitzt, die nicht rein vitaler Art sind, wird darum nicht geleugnet. Aber diese dürfen unter biologischen Gesichtspunkten nicht in Frage kommen. Jedes Volk hat — der Grund reicht aus — mit anderen Völkern einen Kampf ums Dasein zu bestehen, und es wird trotz aller andern Kulturerrungenschaften zugrunde gehen, wenn es seinen Konkurrenten nicht an Vitalität überragt. Vor allem scheint das monogamische Europa zum Untergange verurteilt im Kampfe mit Asien, wo biologisch begründete Eheordnungen herrschen.

So ist das Prinzip des „demokratischen" Massenbiologismus klar. Obwohl er auch heute noch Vertreter hat, gehört er der älteren, darwinistischen Richtung der Lebensphilosophie an.

Dasselbe gilt von der biologistischen Erkenntnistheorie des Pragmatismus, wie er sich besonders in England und Amerika gestaltet hat, aber auch in Deutschland Freunde besitzt. Die Wissenschaft ist unter dem Gesichtspunkt zu verstehen, daß sie Ersparnis von Lebenskräften bedeutet und so die Vitalität fördert. Wie die Geburtenökonomie zum Prinzip der Ehe, wird die Denkökonomie zum Prinzip des Forschens gemacht. Die Erkenntnis hat ihr höchstes Ziel erreicht, wenn es ihr gelingt, mit dem geringsten Aufwand von Begriffen auszukommen. So ist sie als Fortsetzung des Naturprozesses der Anpassung ver-

standen. Solche Gedanken allein sind wahr, mit denen wir am bequemsten die Welt denken oder uns am leichtesten in ihr orientieren. Der logische Imperativ ergibt sich daraus leicht. Es gilt, die Wirklichkeit mit einem möglichst einfachen System von Begriffen zu überspinnen. in dem alles, was von ihr zu wissen wichtig ist, seinen Platz findet. Damit wird, wie Richard Avenarius [1]) schon 1876 lehrte, die Philosophie zum „Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes."

Vom Darwinismus abhängig brauchen allerdings solche Ideen nicht zu sein. Schon Kant meinte, man möchte vielleicht glauben, die Bildung von Gattungsbegriffen „sei ein bloßer ökonomischer Kunstgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu sparen". Zugleich wies er jedoch eine solche selbstsüchtige Ansicht noch zurück, da die Vernunft hier nicht bettle, sondern gebiete. Erst im Zeitalter des Biologismus haben die pragmatistischen Theorien viele Anhänger gefunden, und ihre am meisten zugespitzte Form zeigt sich wohl in der Auffassung der Naturgesetze. Diese sind wahr, weil sie viele einzelne Fälle gleichmäßig umfassen und so mit einem Schlage eine große Fülle der Ereignisse begrifflich zu beherrschen gestatten. Wir machen alles gleich, um es sparsam zu denken. Wer das gelernt hat, wird im Lebenskampf sich am leichtesten erhalten. Alle andere Wahrheit ist nicht mehr als Aberglaube.

Ins Breite über alles Leben hin ist das demokratische Massensparsamkeitsprinzip in der „energetischen" Kulturphilosophie ausgedehnt [2]). Sie sucht durch ein quantitatives Verhältnis von Energiemengen zu bestimmen, worin das Prinzip des Kulturfortschritts besteht. Je sparsamer die Lebewesen mit der Energie umgehen, um so höher wird die Kultur ragen.

1) Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, 1876. Die Schrift sollte jeder kennen, der sich für die Entwicklung der biologistischen Philosophie interessiert. Sie gehört zu den frühesten Kundgebungen dieser noch immer sehr lebendigen Bewegung.

2) Ihr Vertreter ist der bekannte Chemiker Wilhelm Ostwald. Vgl. Max Webers Kritik: „Energetische" Kulturtheorien, 1909. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. XXIX, S. 575 ff.

Ob Kulturwerte, die in solche, am Verhältnis von Petroleumlampe und Gasglühlicht orientierte Formeln sich nicht bringen lassen, Berechtigung haben, wird nicht gefragt. Es steht „a priori" fest, daß die echten Güter nur die Mengen der Energie sein können, die Lebewesen zur Verfügung stehen.

Daß es hier nicht der Begriff des Lebens selbst, sondern der der Energie ist, an dem die Kulturwerte gemessen werden, darf über den biologistischen Charakter der Gedanken nicht täuschen. Mit physikalischen Begriffen allein wäre in dieser Kulturphilosophie nichts anzufangen. Es müssen stets Lebewesen sein, für deren Leben die sparsame Verwendung von Energie Bedeutung hat. Erst durch die Lebensförderung also kommt der Wertgedanke und damit das Kulturprinzip in das Energieverhältnis. So ruht auch diese Kulturtheorie auf einem biologischen Fundament, ja man kann sagen, daß wegen der Armseligkeit des Prinzips, das in dem energetischen Imperativ steckt, der ökonomische Biologismus hier seine „klassische" Ausprägung als Kulturphilosophie gefunden hat. „Vergeude keine Energie, verwerte sie." Das soll an die Stelle von Kants kategorischem Imperativ treten! Darstellung und Kritik sind hier beim besten Willen nicht zu trennen.

Es ist klar, daß solche Gedanken im Einzelnen zu abenteuerlichen Konsequenzen führen können, und doch scheint das Prinzip, das der älteren Richtung zugrunde liegt, philiströs und trivial. Das ist nicht hervorzuheben, um damit ein Werturteil auszusprechen, sondern um die Tatsache zu konstatieren und zu verstehen, daß Viele die Sache so ansehen. Die Trivialität und der philiströse Nützlichkeitscharakter dieses Biologismus hat nämlich wesentlich dazu beigetragen, eine Opposition gegen ihn zu entfesseln. Wie weit der biologistische Utilitarismus geht, zeigt der Umstand, daß man auf seinem Boden sogar eine Religionsphilosophie, und zwar eine Rechtfertigung des Glaubens durch das Oekonomieprinzip versucht hat. Ein Amerikaner [1]) meinte, die religiösen Völker müßten im Kampf

1) B. Kidd, Soziale Evolution. 1895. Es ist bemerkenswert, daß dies wunderliche Werk das Interesse eines Biologen vom Range August Weismanns erregte, so daß er zur deutschen Uebersetzung ein Vorwort schrieb.

ums Dasein besser fortkommen als die religionslosen, und damit schien der Wert der Religion als Waffe im Lebenskampf erwiesen.

Doch braucht das nicht näher ausgeführt zu werden. Die ältere biologistische Lebensphilosophie ist schon jetzt so weit charakterisiert, daß über die Hauptsache kein Zweifel mehr bestehen kann. Grundlegend wird der demokratische Massenbegriff der Lebensökonomie, und er entspringt aus dem mechanistischen, antiteleologischen Prinzip, nach welchem die Lebewesen um ihre Nahrung kämpfen und sich durch Anpassung im Dasein erhalten. Dagegen hat die neue Richtung des Biologismus sich gewendet, und sie ist jetzt als die eigentlich zeitgemäße zu verstehen. Sie vor allem beherrscht die Mode.

Ihr Prinzip läßt sich leicht klar legen. Sie richtet sich, obwohl sie im allgemeinen den Gedanken des naturalistischen Evolutionismus, der durch Darwin einflußreich geworden ist, beibehält, doch gerade gegen die Punkte, die wir als charakteristisch für Darwins Biologie hervorheben mußten: erstens gegen das Moment, das mit den Theorien von Malthus zusammenhängt, ferner gegen die mechanistische Tendenz und drittens endlich gegen das Ideal der Lebensökonomie.

Echtes Leben ist nach ihr nicht bloßes Dasein, d. h. Leben, das sich lediglich erhält. Zumal die Art Anpassung, die zur Daseinserhaltung führt, bildet kein Lebensprinzip, das diesen Namen verdient. Sie kommt nur ausnahmsweise in einer Notlage vor, und diese ist nicht für das Leben überhaupt charakteristisch. In der Meinung, daß Lebewesen aus Not sich anpassen, steckt eine ungerechtfertigte Uebertragung physikalischer Begriffe, wie Trägheit und Beharrung, auf das biologische Gebiet. Sie bedeutet daher Mechanisierung und Tötung. Eine Philosophie des lebendigen Lebens kann auf dem Boden dieses Pseudo-Lebensprinzips nicht erwachsen. Sie bedarf einer anderen biologischen Grundlegung. Das lebendige Leben geht, wenn es echtes Leben ist, mit sich selbst verschwenderisch um. Es will sich nicht im Sein erhalten, sondern immer mehr wachsen, sich reicher, kräftiger, lebendiger entfalten. Dadurch steht es im schroffen Gegensatz zur mechanischen Bewegung, die nur passive, tote Ortsverschiebung kennt. Des

lebendigen Lebens Grundprinzip ist Expansionsdrang und Aktivität. Gerade die nimmt ihm die darwinistisch-mechanistische Theorie. Darwins Lehre vom Kampf ums Dasein ist der grundfalschen Lebensauffassung entsprungen, welche die Physik durchgesetzt hat. Sie kennt allerdings nichts als Veränderung des sich Gleichbleibenden im Raum. Mit irgendeiner Art von Atomistik ist das Wesen des Lebendigen im Unterschiede vom Toten nie zu begreifen. Deswegen kann die Pseudobiologie nicht Grundlage für die Lebensphilosophie sein.

Das im Sinne dieser Biologisten mechanistische und daher unlebendige Lebensprinzip tritt am deutlichsten bei Spenzer zutage, der lehrt, daß, weil der Anpassungsprozeß immer weiter fortschreite, der Lebenskampf immer schwächer werden müsse. Die Interessengegensätze würden verschwinden, meint er. Das Leben nähere sich einer Ruhelage, und das höchste Lebensideal sei daher der Zustand, in dem die Menschheit vollkommen angepaßt jeden Lebenskampf aufgibt. Danach wäre das letzte Ziel des sich entwickelnden Lebens der Stillstand, also der Tod.

Mit dem Analogon der mechanistischen Auffassung, nach der jedes System von Kräften, wenn es sich selbst überlassen wird, seine Spannungen ausgleicht und alle kinetische Energie sich in potentielle verwandelt, wie der zweite Hauptsatz der Thermodynamik, der Satz von der Entropie oder vom Wärmetod lehrt, ist für das Leben nichts anzufangen. Die darwinistische Philosophie trägt ein statisches Gepräge. Es gilt, das dynamische Prinzip der nie ruhenden Kraftentfaltung, Machtsteigerung, Lebensschwungkraft in sein Recht einzusetzen.

Das kann man auch so zum Ausdruck bringen: nicht der „Wille zum Dasein" und der Kampf um die Lebenserhaltung beherrscht die lebende Welt, sondern der „Wille zur Macht" und deren Steigerung ist der treibende Faktor. Dem entspricht: Machtkämpfe sind der Sinn des wahrhaft lebendigen Lebens, den die echte Lebensphilosophie entdeckt hat. Das Sparsamkeitsprinzip ist verächtlich und pöbelhaft, erfunden von denen, die nicht leben und nicht sterben können. Es bedeutet eine Niedergangserscheinung, allgemeine Dekadenz. Darin zeigt sich das „aristokratische" Prinzip des Biologismus, der für die „Besten"

als die kräftigsten und mächtigsten Lebewesen eintritt.

Mit den Schlagworten sind wir zugleich bei Nietzsche angelangt, und er ist in der Tat der am meisten charakteristische deutsche Vertreter der neuesten Lebensphilosophie, die wir jetzt aus ihren biologistischen Motiven erst ganz verstehen.

So betrachtet, bedeutet sie mehr als bloße Lebensstimmung oder prophetische Lebensbejahung. In dieser Hinsicht hat sie ein klares Prinzip. Sie stützt sich auf eine Theorie des unstillbaren Lebensdranges, der stets zu Kämpfen des einen Lebenswillens mit dem andern führen muß. Der Gedanke hat sich bei Nietzsche dann leicht mit romantischen Motiven verschmolzen, was für eine kritische Stellungnahme wichtig ist. Anfangs vom Darwinismus beeinflußt, dem seinerzeit nur wenige sich entzogen, nahm Nietzsche später mit ihm die Umbildung vor, die seinen romantisch-aristokratischen Neigungen entsprach. Der Kampf ums Dasein in der Notlage, wie Darwin ihn mit Malthus lehrte, war ihm verächtlich. In der Masse sah er mit Schopenhauer eine „Fabrikware der Natur". So mußte er die demokratische Tendenz ablehnen. Da Leben üppige Machtsteigerung ist, kommt es immer auf die lebenskräftigsten überragenden Individuen an.

Der Zusammenhang mit der antidarwinistischen Biologie tritt bei Nietzsche besonders deutlich zutage, wenn wir seine Lehren mit Gedanken einer wenig bekannten Schrift vergleichen, die W. H. Rolph unter dem Titel: Biologische Probleme, zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik, 1881 veröffentlichte[1]). Sie wendet sich hauptsächlich gegen Spenzer und in ihr steht der Satz: „Der Daseinskampf ist in Wirklichkeit ein Streben nach vermehrter Einnahme, nach Lebensmehrung und unabhängig von dem jedesmaligen Nahrungsangebot. Er findet jederzeit, also auch in der Ueberflußlage statt". Hier wird Darwin auf biologischem Boden gerade in dem Punkt bekämpft, in dem er durch Malthus angeregt war. Rolph sucht einen andern, lebendigeren Lebensbegriff, und die ethischen Konsequenzen lauten: „Immer noch opfert die Natur dem Fortschritt überall die Masse auf, und darum müssen wir uns ernstlich fragen, ob nicht jene Verhältnisse der Ungleichheit, welche

1) Zweite, nach dem Tode des Verfassers herausgegebene Auflage. 1884.

unsere idealistischen Philosophen und Volksbeglücker radikal ausrotten möchten, eben nötig sind und Bedingung des Fortschritts zum Besseren."

Nietzsche hat die Schrift gekannt und gelobt. Wieviel er ihr entnommen, läßt sich nicht feststellen. Doch ist es unwahrscheinlich, daß er ganz unbeeinflußt von ihr blieb.

Im übrigen kommt es darauf nicht an. Die Hauptsache ist, daß er 1888 in Rolphs Sinne schrieb: „Was den berühmten Kampf ums L e b e n betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor, aber als Ausnahme." Dann fördert er nur die Menge der Schwachen. „Der Gesamt-Aspekt des Lebens ist n i c h t die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Ueppigkeit, selbst die absurde Verschwendung — wo gekämpft wird, kämpft man um M a c h t . . . . Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln."

Dieser „Anti-Darwin" überschriebene Aphorismus gewährt klaren Einblick in die biologistischen Motive von Nietzsches Denken. In der Steigerung des Lebenswillens fand er als typischer Vertreter der neuesten Lebensphilosophie schließlich den Sinn des Lebens überhaupt. Das ließ sich dann gut auch mit seiner früheren, an Schopenhauer und Richard Wagner orientierten „dionysischen" Weltanschauung vereinigen. Ja, das Prinzip der lebendigen Machtentfaltung wurde zuletzt von ihm sogar wieder auf den Namen des Dionysos getauft. Jedenfalls: die Lebensgüter, die es nicht vertragen, am Wert des lebendigen und machtvoll sich steigernden Lebens gemessen zu werden, verwirft Nietzsche durchweg.

Beispiele machen das biologistische Prinzip neuester Observanz vollends deutlich. Biologisch fundiert ist der Kampf gegen die Sklavenmoral, d. h. gegen die herrschende Ethik, die für alle gleiches Recht verlangt. Sie will Anpassung der Masse und müßte zur Ruhelage aller führen. Daher ist sie unmoralisch. Von hier bekommt Nietzsches moralfanatischer „Immoralismus", die Herrenmoral, die sich gegen jede Nivellierungstendenz, gegen jedes Streben nach Harmonie der Interessen, gegen jeden „Pazifismus" wendet, die biologistische Färbung. Auch die Wahrheit der Wissenschaft hat keinen Wert, wenn sie nicht dem aufsteigenden Leben dient. Allerdings berührt Nietzsche sich hier mit

dem Pragmatismus, der meist darwinistische Tendenzen zeigt. Genauer: er hat diese Gedanken früher, als es das Schlagwort Pragmatismus dafür gab. Aber er weicht zugleich in charakteristischer Weise vom Pragmatismus ab, und einer der Gründe dafür liegt wieder in dem antidarwinistischen Lebensbegriff. Sein Aristokratismus wird hier sehr radikal. Die Naturgesetze, die nach dem Oekonomieprinzip wahr sind, weil sie vieles unter denselben Begriff bringen, erkennt Nietzsche nicht an. Der Glaube an sie, die alles gleich machen, kommt nach ihm nur „den demokratischen Instinkten der modernen Seele" entgegen. Die Wahrheit eines Gedankens ist danach allein zu beurteilen, ob er die kämpfende, aufsteigende Vitalität fördert oder hemmt.

Vor allem aber darf der Mensch sich nie anpassen und so zum Stillstand kommen. Das würde zum „letzten Menschen" führen, der das „Glück erfunden" hat und „blinzelt", d. h. zum Ideal Spenzers, wie Rolph es kritisiert. Die bequeme Ruhelage wäre die Ebbe der großen Lebensflut. Immer muß das Lebewesen über sich hinaus wollen, etwas über sich sehen und haben, was ihm „über" ist. So braucht der Mensch den Uebermenschen als den „Sinn der Erde". Es ist nicht nötig, die bekannten, in ihrer Art bewundernswürdigen und hinreißenden Verse zu wiederholen. Sieht man von ihrem poetischen Gewand ab, so kommt in allen diesen Gedanken dasselbe biologistische Prinzip zum Ausdruck. Gerade die erste Einführung des Uebermenschen zeigt das am deutlichsten. Sie klingt zum Teil sogar noch darwinistisch mit ihrem Hinweis auf den Affen. Darwin ist eben erst überwunden. Der Umstand, daß sich bei Nietzsche daneben auch andere Motive finden, ändert daran nichts.

Manche der Ideen, die Bergson berühmt gemacht haben, lassen sich ebenfalls von der antidarwinistischen Entwicklungslehre aus am besten verstehen. Sie zeigen unter dem biologistischen Gesichtspunkt zugleich nahe Verwandtschaft mit Gedanken Nietzsches. Das wird wichtig, wo es gilt, das Gemeinsame in den mannigfaltigen Bestrebungen der Zeit zu erkennen. Nicht allein der Antimetaphysiker Nietzsche, der die Hinterweltler verspottet, zu denen er selber einst gehörte, sondern auch der Metaphysiker Bergson, der im Leben das tiefste Wesen der Welt

erschaut, gerät bei näherer Ausgestaltung seines Lebensbegriffs in das biologistische Fahrwasser der neuesten Richtung. Es genügt, das für wenige Punkte anzudeuten.

Daß Bergson überhaupt Biologist, nicht nur Intuitionist ist, liegt besonders mit Rücksicht auf seine späteren Schriften auf der Hand. Wenn er von „schöpferischer Entwicklung" redet, so ist dabei nicht das Leben in seiner umfassendsten Bedeutung als Inbegriff aller anschaulichen Erlebnisse gemeint, zu denen das Tote ebenso gehört wie das Lebendige. In diesem Sinn könnte das erschaute Erlebnis nicht zum metaphysischen Weltprinzip gemacht werden. Bergson hat vielmehr überall das organische Leben zunächst als Teil der Welt, im Gegensatz zur toten Natur, im Auge, und er denkt es dabei so, wie die moderne Biologie als Spezialwissenschaft es versteht. Erst nachdem dies geschehen ist, wird der Lebensbegriff erweitert, damit er alles umfaßt. Ohne biologistisches Prinzip bliebe nicht allein der Begriff der schöpferischen Entwicklung, sondern auch der der Lebensschwungkraft unverständlich.

Ebenso ist klar, daß Bergson zu den Biologisten antimechanistischer, antidarwinistischer oder antispenzerscher Observanz gehört, die von einer immer größeren Anpassung kein Glück der Zukunft erwarten können. Von einer fortschreitenden Entspannung in der Richtung auf die Ruhelage will Bergson nichts wissen, und er deutet dies biologische Prinzip erst nachträglich metaphysisch. Die Entspannung des Lebens ist die tote Materie, und der Tod die sittliche Unfreiheit. Das metaphysische Wesen der Welt geht nicht auf Daseinserhaltung, sondern auf Lebenssteigerung. Bergsons Lehre von der Materie als Entspannung oder Ermattung des Lebens erweist sich somit in ihrer Herkunft ebenfalls als Produkt des neuesten biologistischen Denkens.

Charakteristisch ist ferner sein Verhältnis zum darwinistischen Pragmatismus. Er baut die bei Mach und Avenarius aus der älteren biologistischen Richtung stammende Erkenntnislehre zwar in seine Philosophie ein, muß ihr aber zugleich eine andere Pointe geben. Nur die das Leben verfälschende, mathematische Naturwissenschaft ist als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes zu verstehen, als entsprungen aus dem Willen zur Denkökonomie. Als Sparsamkeitsprodukt ist sie zugleich

zu bekämpfen, wo es gilt, durch lebendige Intuition zum ewig quellenden und fließenden Lebensstrom vorzudringen. Auch das erinnert an Nietzsche, und die Verwandtschaft beruht wieder auf dem biologistischen Prinzip.

Selbstverständlich sollen diese Bemerkungen keine auch nur annähernd erschöpfende Würdigung von Bergsons Philosophie in ihrer Totalität geben. Allein das, was davon in weitere Kreise gedrungen ist, interessiert uns hier, ebenso wie es bei Nietzsche nur auf das populär Gewordene ankam, und falls jemand sagt, die eigentliche Bedeutung dieser Denker liege in anderer Richtung, so brauchen wir nicht zu widersprechen. Nur in einigen ihrer Gedanken wollten wir das biologistische Prinzip aufzeigen. Nur was sie als Modephilosophen sind, ist uns wichtig. Ihr Biologismus bildet den allgemeinsten Faktor, der sich in den philosophischen Strömungen der Zeit immer wieder findet und diese zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. Nietzsche und Bergson erscheinen so aufgefaßt als besondere „Fälle" einer weit verbreiteten Tendenz.

Daß jede solche generalisierende, „morphologische" oder „kollektivistische" Darstellung ungerecht werden, ja eventuell das Wichtigste an einer Denkerpersönlichkeit beiseite lassen muß, hoben wir am Anfang ausdrücklich hervor. Mit dieser Einschränkung begegnen wir auch hier jedem Einwand.

Die allgemeinen Tendenzen in ihrer ganzen Breite auch bei kleineren Geistern, die nur Biologisten sind, zu verfolgen, hätte keinen Zweck. Daran würden wir nichts Neues lernen. Wir greifen daher nur noch einen besonders bezeichnenden „Fall" heraus, der schon zur Kritik des neueren biologistischen Prinzips hinüberleitet.

Auch hier werden Formulierungen von Scheler interessant. Er besitzt eine bemerkenswerte Fähigkeit, Modegedanken zum Ausdruck zu bringen und sie dabei so zuzuspitzen, daß sie die Kritik herausfordern. Das haben wir schon bei der „neuen Haltung" der intuitiven Lebensphilosophie gesehen, deren konsequente Durchführung zur Aufhebung jeder Wissenschaft führen muß, und diese radikale Ausgestaltung ist ein Verdienst. Für den Biologismus der neuesten Richtung kommt das viel

genannte Buch über den Genius des Krieges in Betracht[1]). Freilich erklärt Scheler ausdrücklich, daß der Begriff des organischen Lebens zur Lösung der meisten philosophischen Probleme nicht ausreiche. Er will kein Naturalist sein, ebensowenig wie er faktisch die Philosophie nur auf Intuition stützen wollen kann. Trotzdem besitzt nach ihm die Einsicht in das Wesen der lebendigen, vitalen Natur für die Würdigung des Krieges die größte Bedeutung. Der Krieg muß wenigstens eine Wurzel im Wesen des Lebens überhaupt haben, also auch vom Leben aus verstanden, und das bedeutet für Scheler: gerechtfertigt werden.

Die Lebenswurzel des Krieges nämlich ist nicht, wie die Darwinisten und Spenzer meinen, der tierische Daseins- und Nahrungskampf, nicht eine Folge gewisser Disharmonien der „Anpassung", die mit steigender „Anpassung" überwunden würde, so daß man ein Aufhören alles Kampfes erwarten und im Krieg nur Ueberreste einer unvollkommenen Anpassung, also Barbarei erblicken dürfte. Die wahre Wurzel des Krieges besteht vielmehr darin, daß allem Leben selbst und unabhängig von seiner besonderen, wechselnden Umwelt und deren Reizen eine Tendenz zur Steigerung, zum Wachstum und zur Entfaltung seiner Mannigfaltigkeitsarten innewohnt. Der Lebensbegriff Darwins und Spenzers ist für Scheler als einen typischen Biologisten modernster Observanz viel zu passivistisch und mechanistisch.

Nur aus der antidarwinistischen Biologie ist auch das Wesen des Staates zu verstehen. Die Machtsteigerung liegt im Wesen des Staates selbst. Der nicht wachsende Staat, der Staat, der nur auf Erhaltung seines Seins und Soseins bedacht wäre, es wäre der tote, der erstarrte, der sein Wesen aufgebende, der sinkende Staat. Der Krieg aber ist der Staat in seinem aktuellsten Wachsen und Werden selbst, und er kann daher nie verschwinden. Schon Schiller hat ihn den Beweger des Menschengeschicks genannt. Er ist auch sittlich notwendig. Die Menschen hätten sich gegenseitig friedlich aufgefressen, wenn nicht die

1) Max Scheler, Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. 1915. Selbstverständlich ist hier keine Würdigung des ganzen Buches beabsichtigt. Nur wenige Sätze greife ich als Symptome heraus. In dem Werk steht manches, was auch positive Bedeutung hat.

Würde des Krieges selbst noch die Gewalt geheiligt und auf gemeinsame Ziele großer Gemeinschaften gespannt hätte. Darum muß der Krieg als dauernde Institution alles wahrhaft lebendigen Lebens gelten. Der Pazifismus ist lebensfeindlich und staatsfeindlich.

Scheler spitzt seine Gedanken dahin zu, daß „der Krieg in seinem Erfolg nicht nur die Wirtschaftspolitik katexochen, sondern auch die qualitative (nicht quantitative) Bevölkerungspolitik katexochen" sei! Weitere Proben dieses Biologismus sind nicht nötig. In bezug auf den letzten Satz darf man wohl mit Nietzsche sagen: „Dieser Denker braucht Niemanden, der ihn widerlegt: er genügt sich dazu selber." Man müßte denn den Krieg, den wir „erlebt" haben, keinen Krieg mehr nennen wollen.

Konsequent jedoch sind die Gedanken Schelers durchaus, und zwar in derselben Art wie sein Preisen der neuen Haltung Bergsons. Dort wurde wegen der Lebendigkeit der Anschauung ihre Befestigung durch den Begriff abgelehnt. Hier soll dem lebendigen Lebenskampf keine Fessel angelegt werden, damit — das Leben lebendig bleibt. Wer nicht allein sieht, daß natürliches, vitales Leben Wachstum ist und mit anderem Leben kämpfend zusammenstößt, sondern wer zugleich in diesem biologistischen „Gesetz" eine Norm für alles K u l t u r leben erblickt, der m u ß in der Tat wie Scheler denken. Sollte ihm aber nicht zugleich der Verdacht entstehen, daß in den Grundlagen von Gedanken, die zu solchen Konsequenzen führen, etwas nicht stimmen kann?

Doch wir legen zunächst nur das Prinzip klar, auf dem der Gegensatz der älteren und der neueren biologistischen Philosophie beruht. Ihn können wir jetzt so formulieren, daß er schärfer zum Ausdruck kommt als bei den meisten Vertretern dieser Geistesbewegung unserer Zeit. Das schadet jedoch nichts, denn wir fragen nur nach der prinzipiellen Seite der Sache, und ein Prinzip kann man als theoretisches Prinzip nicht übertreiben.

Der Philosoph strebt nach einer einheitlichen Auffassung alles Wirklichen. Orientiert er sich dabei, wie es Vielen naheliegt, an der allgemeinsten Körpertheorie und nimmt an, daß von den Körpern auch das Seelenleben irgendwie „abhängig" ist oder im Zusammenhang mit ihnen begriffen werden muß, dann wird

er jede mechanistische Erklärung als prinzipiellen philosophischen Fortschritt begrüßen. Nach Darwin schien der Durchführung des Mechanismus nichts mehr im Wege zu stehen. Vertrat die Philosophie vorher einen „Dualismus“ von blinder Ursache und vernünftigem Zweck, der nichts erklärte, sondern nur ein asylum ignorantiae war, so stehen wir jetzt vor der Welt als einem „monistischen“ Komplex rein mechanischer Ursachen und Wirkungen, in den alles sich einordnen läßt mit Einschluß der zweckmäßig oder vernünftig gestalteten Organismen. Wir brauchen also in kein Asyl mehr zu flüchten. Wir haben eine rein wissenschaftliche Weltanschauung.

Zugleich wird auch das Problem der Lebensanschauung oder das Wertproblem monistisch lösbar. Früher hatte man die Werte der Natur entgegengesetzt. Das begann in der Philosophie schon mit Platon, wurde durch das Christentum befestigt, beherrschte das Mittelalter, und in einem solchen „Mittelalter“ leben viele beklagenswerte Philosophen noch heute. In dieser Hinsicht brachte das Prinzip der natürlichen Auslese ebenfalls einen Wandel. Wir sind nicht Fremdlinge in der Welt, sondern sie ist unsere Heimat, und der Sinn unseres Lebens kann kein anderer sein, als daß wir ihren Gesetzen zu gehorchen suchen. Von der Amöbe bis zum Kulturmenschen hat sie überall das Unvollkommene vernichtet und das Vollkommene erhalten.

So befriedigen die darwinschen Theorien nicht allein den Intellekt, der eine einheitliche Erklärung des Seins der Welt verlangt, sondern ebenso den Willen, der nach gesicherten Idealen sucht, um das Handeln danach zu lenken.

Der neuere Biologismus erstrebt formal dasselbe philosophische Ziel. Auch er will zu einer einheitlichen Erklärung des Seins der Welt kommen und im unmittelbaren Zusammenhang mit ihr eine Lehre von den Werten schaffen. Aber nicht der Mechanismus ist der allgemeinste Rahmen, in welchen er die Welt hineinstellt. Er geht von dem aus, was jeder mechanischen Auffassung spottet. Das Leben ist nur antimechanistisch als Kraftentfaltung, als Wachstum, als beständige Steigerung, als élan vital zu begreifen. Dann gilt es, um zur Einheit der Weltanschauung zu kommen, nicht das Leben in die Materie, sondern umgekehrt die Materie in das Leben einzuordnen, also das schein-

bar Tote als Form des sinkenden und ermattenden Lebens zu verstehen. Die Auffassung des Seins der Welt ist so ebenfalls „monistisch“. Sie legt jedoch den Schwerpunkt auf die entgegengesetzte Seite des zu überwindenden Dualismus.

Die Wertlehre endlich, die sich auf diesem Boden ergibt, entspricht dem antimechanistischen oder vitalistischen Prinzip. Von einer Vervollkommnung der Welt durch Annäherung an die Ruhelage, in der das Leben aufhören würde, lebendig zu sein, dürfen wir nicht reden. Wie die Welt im tiefsten Grunde Lebensschwungkraft ist, so haben auch die einzelnen Individuen wie die Gemeinschaften sich in den Dienst der schöpferischen Entwicklung zu stellen. Lebendiges Leben aber bedeutet Machtsteigerung, und diese gibt es nie ohne Kampf. So tritt eine heroische Lebensauffassung der Friedenssehnsucht der Mechanisten gegenüber. Es gilt, alles zu bekämpfen, was sich nur erhalten will. Die Menschen sind verpflichtet, stets über das schon Erreichte hinauszustreben. Glück und persönliche Wünsche sind nicht entscheidend. Der Mensch darf seine „Bestimmung“ nur darin finden, daß in ihm das Wachsen und Sichentfalten des vitalen Lebens zum Ausdruck kommt, welches das allgemeine Weltprinzip darstellt. So ist auch hier die Lebensanschauung in der Weltanschauung verankert.

Siebentes Kapitel.

Kritik des biologistischen Realitätsprinzips.

„Grau, teurer Freund, ist alle Theorie.“
Mephistopheles.

Jetzt überschauen wir den Biologismus, soweit er den Anspruch erhebt, das allgemeine Prinzip für die Philosophie zu geben, und können ihm kritisch gegenübertreten. Die ältere Richtung ziehen wir dabei nur so weit heran, als sie noch in die neuere hineinspielt. In der Hauptsache kommt es auf die eigentliche Modeströmung, d. h. auf den antimechanistischen Biologismus an. Doch halten wir uns nicht an so extreme Ausgestaltungen wie Schelers Philosophie des Krieges. Damit würden

wir uns die Kritik zu leicht machen. Einzelheiten werden überhaupt nur gelegentlich als Beispiele wichtig. Es gilt, die begrifflichen Fundamente dieser Lebensphilosophie prinzipiell und systematisch zu prüfen, und zu diesem Zwecke trennen wir weiter die Seinsfragen von den Wertfragen, obwohl in der Philosophie unserer Tage die Scheidung nur selten konsequent durchgeführt wird. Warum sie von fundamentaler Wichtigkeit ist, wird immer deutlicher werden.

Wir beginnen mit den Seinsproblemen und fragen zunächst, ob eine allein mit biologischen Begriffen arbeitende Philosophie in dem Sinne „Philosophie" genannt werden darf, daß sie universale Erkenntnis der realen Welt bedeutet.

Wird auch nur die Frage so gestellt, dann sollte man meinen, könne die Antwort nicht schwer fallen. Die Biologie beschränkt sich ihrem Wesen nach auf einen Teil des Weltganzen, wo sie vom „Leben" redet. Sie muß das als Spezialwissenschaft. Sie handelt nicht vom Leben überhaupt oder von den Erlebnissen in der Bedeutung des Wortes, daß alles in sie eingeht, was für uns da ist. Sie nimmt eine Verengerung des umfassendsten Lebensbegriffes vor. So allein erreicht sie die Bestimmtheit ihrer Begriffe, die sie als Wissenschaft nicht entbehren kann.

Unter philosophischen Gesichtspunkten ist diese Art der Bestimmtheit jedoch teuer erkauft. Der Teil der Welt, auf den sie sich beschränkt, wird nie etwas anderes als ein Teil werden. Innerhalb der Biologie als Spezialwissenschaft besteht darüber wohl auch kein Zweifel. Der Biologismus als Philosophie dagegen möchte den Teil zum Ganzen machen. Setzt er damit nicht das Ganze zum Teil herab, verfährt also unphilosophisch, falls man unter Philosophie die universale Wissenschaft vom Weltganzen versteht?

Mit Rücksicht auf diese Frage bedeutete die Aufzeigung des biologistischen Prinzips schon eine Kritik. Gewiß hat diese Lebensphilosophie im Unterschied von den rein intuitiven Formen ein wissenschaftliches Prinzip. Aber gerade in ihm scheint eine unphilosophische Tendenz zu stecken. Um zu einer umfassenden Philosophie zu kommen, werden wir uns keiner Spezialwissenschaft anvertrauen. Die Beschränkung auf biologische Begriffe führt zum spezialistischen Universalismus. In dieser

Hinsicht scheint der Biologismus neuerer Richtung nicht allein mit dem Historismus, sondern auch mit dem mechanistischen „Monismus“ auf einer Linie zu stehen, also grade der von ihm bekämpften Weltanschauung nicht prinzipiell überlegen. Ist eine biologisch orientierte und zugleich universal gerichtete Philosophie nicht ein Widersinn in sich?

Schon das würde vielleicht genügen, um diese Form der Lebensphilosophie im Kern zu erschüttern. Sie ist keine Lebensphilosophie. Der echte Philosoph des Lebens sollte für das umfassende Leben gegen die Einseitigkeit und Enge des antimechanistischen Biologismus eintreten.

Aber man kann glauben, daß damit allein die Frage noch nicht entschieden sei. Dürfen wir nicht von dem Teil der Welt, den die Biologie behandelt, auf das Weltganze schließen? Ja, müssen wir nicht grade die biologischen Kategorien zu Weltkategorien erweitern, um so zum Wesen alles Seins vorzudringen? Das behauptet doch die Lebensphilosophie neuester Richtung: nur das unmittelbar erlebte Sein ist wahrhaft real. Alles unmittelbar Erlebte aber ist lebendig. So verbindet sich das Lebensprinzip mit dem Wirklichkeitsprinzip. Das erst entscheidet. Daher kann die reale Welt nur als lebendige Welt verstanden werden.

So scheint die Verwendung von Lebensbegriffen, die der Wissenschaft vom lebendigen Leben, also der Biologie entnommen sind, zum Aufbau einer Weltwissenschaft voll gerechtfertigt.

Wir kommen damit auf die Gedanken zurück, die bei Feststellung des allgemeinen biologistischen Prinzips erörtert wurden. Die Lebensformen, welche die Biologie kennen lehrt, nimmt die intuitiv gerichtete Lebensphilosophie in ihren Dienst, um mit ihnen ihr Verlangen nach Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit der Erkenntnis zu befriedigen, und das kann man verstehen. Die Mechanik gibt von dem, was wir unmittelbar als real erleben, in der Tat weniger als die Biologie. Insofern darf man auch sagen, daß die mechanistische Philosophie das unmittelbare Erlebnis „tötet“. Die biologischen Begriffe stehen der Unmittelbarkeit des Realen, das wir selber sind und daher am sichersten als Realität erfassen, näher und scheinen daher besser ge-

eignet, das Wesen der Erlebniswirklichkeit, welche die eigentlich wirkliche Wirklichkeit ist, wissenschaftlich zu begreifen.

Deshalb ist mit dem einfachen Hinweis darauf, daß die Biologie eine Spezialwissenschaft sei, in der Tat noch nichts gegen die biologistische Lebensphilosophie entschieden. Sie will ja nicht bei der Biologie als Spezialwissenschaft stehen bleiben, sondern die von ihr herausgearbeiteten Lebensformen so benutzen, daß sie damit die reale Welt in ihrer Totalität als unmittelbar lebendig und so erst als wahrhaft real erfaßt.

Es kommt darauf an, zu verstehen, daß auch dies Unternehmen auf einer Unklarheit über das Wesen des biologischen Denkens beruht.

Freilich zeigen die verschiedenen Disziplinen, welche die Welt erforschen, eine mehr oder weniger große Lebens- und Wirklichkeitsnähe. Daß in den Begriffen der Mathematik keine Spur von „lebendigem" und „wirklichem" Leben ist, falls die Worte in einer der üblichen Bedeutungen genommen werden, leuchtet ein. So wenig Berührung mit dem realen und lebendigen Leben wie diese Wissenschaft haben nicht alle Disziplinen. Im Vergleich zu ihr besitzen schon Naturwissenschaften wie Physik und Chemie mehr Wirklichkeits- und damit mehr Lebensgehalt, und auch das ist richtig, daß die Biologie dem realen Leben noch näher kommt.

Der Unterschied aber zwischen den einzelnen Teilen der Naturwissenschaften kann nicht als prinzipiell, sondern nur als graduell gelten. Die Naturwissenschaften bleiben, um zunächst nur das hervorzuheben, mit ihren allgemeinen Begriffen dem in seiner unmittelbaren und anschaulichen realen Lebendigkeit stets individuellen Leben alle fern. Wie weit das ursprüngliche, erlebte wirkliche Leben von der Wissenschaft überhaupt erfaßt wird, lassen wir zunächst noch dahingestellt. Die Naturwissenschaften führen jedenfalls alle zu einer mehr oder weniger großen Wirklichkeits- und Lebensferne [1]). Je mehr daher die Lebensphilosophie sich an den Begriffen einer

1) Ausführlich habe ich diesen Gedanken, der hier nur angedeutet werden kann, begründet in meinem Buch über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896—1902. 2. Aufl. 1913.

Naturwissenschaft orientiert, desto mehr widerspricht sie damit ihrer eigenen Tendenz, die auf Lebendigkeit und Realität als Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit gerichtet ist.

Die moderne Lebensphilosophie mißversteht sich selbst, und zwar das Beste in sich, wenn sie zu Begriffen der Biologie greift. Darin steckt nämlich ihr tiefster Gedanke, daß den „Verstandesbegriffen" die Fülle der realen Erlebnisse in ihrer Mannigfaltigkeit, und damit die eigentliche Wirklichkeit, für immer unzugänglich bleiben muß. Vermag aber der Biologismus daran etwas Wesentliches zu ändern? Sind seine Begriffe nicht Verstandesbegriffe? Erfaßt er mit ihnen, weil sie Lebensbegriffe sind, auch prinzipiell mehr unmittelbar Reales als mit anderen Begriffen der Naturwissenschaft?

Er braucht, auch wenn er die mechanistische Auffassung der Auslese und Anpassung bekämpft, doch immer Begriffe der Biologie, d. h. naturwissenschaftliche Begriffe, und diese sind alle Begriffe des Verstandes, gleichviel ob sie den Begriffen der Mechanik näher oder ferner stehen. Alles bio-logisieren heißt zugleich alles logisieren. Wie will man das bezweifeln? Das sagt nicht nur das Wort. Die Biologie nimmt nicht das reale Leben, wie es unmittelbar lebt und erlebt wird, als Wirklichkeit in den Inhalt ihrer Begriffe auf. Das kann sie als Wissenschaft nicht. Sie „tötet" es, um in der Sprache der intuitiven Lebensphilosophie zu reden, und zwar tötet sie es genau so weit, wie sie es begreift, und sie ist nur so weit Wissenschaft, als sie es begreift. Der Biologe hat zwar ein anderes Material als der Physiker oder der Chemiker, und er bearbeitet gewiß dessen spezifische Verschiedenheiten gegenüber der sogenannten toten Natur. Arbeitet er aber darum auch mit einer anderen, mehr intuitiven Methode? Vermag er dem unmittelbaren Leben und damit dem wahrhaft Realen nicht allein graduell, sondern prinzipiell näher zu kommen? Wie will er das erreichen, so lange er Begriffe des Verstandes verwendet?

Es bedeutet eine Selbsttäuschung, wenn man glaubt, dadurch, daß man die Begriffe der einen Naturwissenschaft durch die einer anderen ersetzt, erfasse man im Begriff das unmittelbar erlebte Leben und damit die eigentliche Realität, also das Wesen der realen Welt. Dem Leben der Organismen kommt

die Biologie gewiß näher, als der Mechanismus es vermag, aber die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des realen Lebens erlebt man in keiner Naturwissenschaft. Man „erlebt" überall nur den Gehalt der Begriffe, und der ist nicht lebendig und nicht real wie die unmittelbare Wirklichkeit des Lebens. Auch der Biologe verfertigt, um mit Bergson zu reden, Konfektionskleider, die keinem Lebewesen passen, weil sie jedem Lebewesen passen sollen. Auch er arbeitet nicht „nach Maß", und er kann es als Naturforscher nicht. Er bleibt dem Leben als dem Realen im Prinzip so fern wie andere Naturforscher. Das Leben begreifen, heißt nicht die unmittelbare Realität des Lebens erfassen.

Wir müssen noch weiter gehen. Keine Naturwissenschaft von den Organismen wird auf die Dauer mit Begriffen auskommen, die denen der übrigen, mechanisch orientierten Naturwissenschaften widersprechen. Damit zerstörte sie jede einheitliche Auffassung des Naturganzen und käme zu einem sehr unphilosophischen Naturbegriff. Davon war schon die Rede. Vollends ist die Erweiterung der biologischen Kategorien zu Weltallkategorien, die das Wesen der Wirklichkeit erfassen sollen, abzulehnen, und damit wird das Prinzip der biologistischen Lebensphilosophie in Frage gestellt.

Zum Teil verdankt vielleicht der moderne Biologismus den Anschein von „Lebendigkeit" dem Umstand, daß er wissenschaftlich noch ungeklärte biologische Begriffe benutzt, deren Hauptbedeutung in einer Reaktion gegen die voreilige darwinistische Mechanisierung besteht. Je klarer die Theorien der Biologie naturwissenschaftlich herausgearbeitet werden, je mehr sie „erklären", d. h. je besser logisch und begrifflich sie durchdacht sind, um so deutlicher wird werden, daß auch sie zu den Leistungen des „tötenden" Verstandes gehören und daher niemals den Anspruch erheben dürfen, die lebendige Welt in ihrer unmittelbaren, anschaulichen und ursprünglichen Wirklichkeit zu erfassen. Das ist eben keinem Zweige der Naturwissenschaft gegeben.

Was von seiten der Lebensphilosophie gegen die Physik geltend gemacht wird, daß sie sich von den unmittelbar realen Erlebnissen entferne, trifft also im Prinzip auch die Biologie, und so untergräbt der Biologismus mit seiner Kritik der „Wis-

senschaft“ sein eigenes Wirklichkeits-Fundament. Früher war die Physik in der Philosophie Mode, heute ist es die Biologie. Die Moden wechseln, aber das Prinzip bleibt dasselbe: der Teil soll das Ganze bedeuten. Jede Tendenz, die darauf hinauskommt, ist gleich unphilosophisch. Den Kern der realen Welt, das „ens realissimum“, wird man weder auf dem einen noch auf dem andern Wege ergreifen. Auch die Ansprüche des Biologismus, Wirklichkeitsphilosophie zu sein, sind hinfällig. Das begriffene Lebewesen ist nicht realer als die begriffene „tote“ Natur. Der Stein ist ebenso wirklich wie der Mensch.

Doch damit ist das, was wir aus der biologistischen Lebensphilosophie lernen können, nicht in jeder Hinsicht erledigt. Gerade die Verknüpfung des Biologismus mit dem intuitiven Prinzip zeigt, daß eine noch weiter reichende Unklarheit ihren Tendenzen zugrunde liegt. Wir haben den Punkt schon bei der Kritik der intuitiven Lebensphilosophie gestreift. In diesem Zusammenhang müssen wir noch einmal darauf zurückkommen.

Es ist nicht nur kein biologisches, sondern überhaupt kein wissenschaftlich haltbares Ideal, die Wirklichkeit als Wirklichkeit in ihrer „Lebendigkeit“ erkennen zu wollen, falls man unter Lebendigkeit und Wirklichkeit die Unmittelbarkeit, Anschaulichkeit und Ursprünglichkeit versteht. Unlebendigkeit und Unwirklichkeit ist mit den Produkten nicht allein der generalisierenden Naturwissenschaft, sondern mit denen *jeder* Wissenschaft verknüpft.

Alles, was wir erkennen, entfernen wir damit von uns als der lebendigen Realität, so daß wir es nicht mehr als real Lebendiges unmittelbar erleben. Es gibt keine Wissenschaft ohne *begriffliches Denken*, und das gerade ist der „Sinn“ *jedes* Begriffes, daß er die Dinge in einen Abstand vom unmittelbar wirklichen Leben bringt. Das lebendigste Objekt, worauf irgend ein Erkennen sich richtet, hört auf, real zu leben, so weit es begriffen ist. Der Dualismus von Wirklichkeit und Begriff ist niemals aufzuheben. Seine Ueberwindung würde zugleich die Wissenschaft selbst überwinden. Ihr Wesen beruht auf der Spannung zwischen unmittelbar erlebtem oder wirklichem Leben und der Theorie des Lebens oder der Wirklichkeit.

Diesen Gegensatz haben Lebensphilosophen wie Bergson über-

zeugend zum Bewußtsein gebracht, soweit es die Wissenschaften betrifft, die sie bekämpfen zu müssen glauben. Sie sind aber auf halbem Wege stehen geblieben. Als wissenschaftliche Menschen sollten sie den Kampf gegen die Physik als mangelhafte Wirklichkeitswissenschaft aufgeben, denn es wird ihnen nie gelingen, eine Wissenschaft, die sich von ihr an Wirklichkeitsgehalt prinzipiell unterscheidet, an ihre Stelle zu setzen. Sie sehen den kleinsten Begriffssplitter im fremden Auge, und an den eigenen Begriffsbalken denken sie nicht.

Statt darüber zu klagen, was die Wissenschaft nicht vermag, sollte man zu verstehen suchen, was sie denn eigentlich kann, obwohl sie niemals die Wirklichkeit in ihrer unmittelbaren und ursprünglichen Lebendigkeit begreift, genauer: was sie leistet, und worauf ihre Bedeutung beruht, gerade weil sie das, was die Lebensphilosophen von ihr verlangen, nicht erst versucht, wo sie ihr eigenes Wesen verstanden hat.

Die positive Seite der Frage nach dem Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis geht uns in diesem Zusammenhang nichts an. Hier ist nur zu zeigen, daß die Lebensphilosophie, falls sie Wissenschaft vom unmittelbar erlebten Leben sein und damit universalistisch das Wesen alles Realen erfassen will, einem Phantom nachjagt, einem Ziel, das nicht nur unerreichbar ist, sondern dessen Erreichung keine theoretische Bedeutung hätte, selbst wenn man es erreichen könnte.

Warum die Biologie sich von der Physik und der Chemie nur graduell unterscheidet, haben wir gezeigt. Wir müssen jetzt, um zur vollen Klarheit zu kommen, zunächst noch einen Schritt in derselben Richtung weitergehen.

Es gibt Wissenschaften, welche die Biologie an Lebensnähe oder Lebensgehalt und damit an Wirklichkeitsgehalt übertreffen. Zu ihnen gehört die Geschichte. Sie will in der Tat die lebendige individuelle reale Gestaltung, sei es des Einzelnen oder der Masse, so weit erfassen, wie das dem Erkennen überhaupt möglich ist. Aber auch sie muß, weil sie als Wissenschaft das reale Leben begrifflich bearbeitet, das lebendige Leben „töten". Nur relative Lebens- und Wirklichkeitsnähe ist ihr beschieden. Das Leben selbst erfaßt nicht einmal die Biographie, von der man es ihrem Namen nach am meisten glauben könnte.

Kurz, es wird nie gelingen, Erkenntnis zu finden, deren Inhalt sich mit dem unmittelbar erlebten und insofern realen Leben deckt, und das heißt: es wird nie möglich sein, in logisch oder wissenschaftlich verständlichen Sätzen vom Leben zu reden, in deren Sinn das Leben selbst eingegangen ist, denn Worte müssen, um logisch verständlich zu sein, allgemeine „Bedeutungen" haben, und diese sind immer Begriffe.

Auch wenn man das Wort Begriff meiden wollte, hülfe das nichts. Der Inhalt einer wissenschaftlich verständlichen Wortbedeutung ist stets etwas anderes als der Inhalt der unmittelbar erlebten Wirklichkeit. Darüber täuscht nur die Vieldeutigkeit des Wortes „Leben" hinweg. Nicht alles, was wir „erleben", ist lebendig und real. Wenn wir Begriffe oder wissenschaftliche Wortbedeutungen erleben, wird Unlebendiges und Irreales erlebt. Begriffe vom Lebendigen sind keine lebendigen Begriffe.

Wir kommen damit wieder auf das zurück, was wir bei der Kritik der intuitiven Lebensphilosophie von den Lebensformen sagten. Gewiß gibt es Begriffe nicht nur vom Starren, sondern auch vom Fließenden. Aber die Begriffe werden nicht fließend, sondern bleiben starr, selbst wenn sie Begriffe vom Fließenden sind. Sonst wären sie keine Begriffe. Für diese Wahrheit, von deren Verkennung ein großer Teil der modernen Lebensphilosophen „lebt", können wir uns auch auf einen Lebensphilosophen wie Simmel berufen. Er steht hier wieder über den Modeströmungen, denn er weiß, daß der Begriff als Form sich nie ändert, also nie real lebt. Form ist ihm „das zeitlos Invariable". Sie entreißt das von ihr geprägte Materialstück der Kontinuität des Nebeneinander und des Nacheinander, gibt ihm einen eigenen Sinn, dessen Grenzbestimmtheit mit der Strömung des Gesamtseins, wenn sie wirklich stauungslos ist, nicht zusammen zu bringen ist [1]).

Hat man den Satz verstanden und eingesehen, daß er für jeden Begriff gilt, der in Wahrheit ein Begriff ist, so ergibt sich daraus zugleich noch etwas Weiteres. Da alles Denken der Form oder des Begriffes bedarf, so kommt auch der Versuch, das Leben in seiner Unmittelbarkeit als metaphysisches Weltprinzip zu denken, auf einen unlösbaren Widerspruch hinaus.

1) Vgl. Georg Simmel, Lebensanschauung. S. 17.

Der Metaphysiker will doch ebenfalls über das Leben denken, wenn er Metaphysik treibt, und dabei muß er das Leben, gerade falls es das Weltprinzip sein soll, in eine Form bringen. Ja er muß, will er überhaupt vom Leben theoretisch verständlich reden, einen Begriff davon bilden, also das Leben in seiner unmittelbar erlebten Wirklichkeit töten. Gewiß ist der Mechanismus nicht das „Wesen" der realen Welt, aber „das Leben" ist es auch nicht. Die biologistische Lebensmetaphysik erklärt das allein für wahrhaft real, was unmittelbar erlebt wird. Deshalb soll das All der Welt „Leben" heißen. Daß nur unmittelbar Erlebtes real sei, kann man wohl sagen, aber dann muß man, um konsequent zu bleiben, weitergehen und hinzufügen: was als Realität unmittelbar erlebt wird, kann nie erkannt werden. Also gibt es keine Metaphysik des Lebens.

Das bloße Erleben des Lebens ist kein Erkennen des wirklichen Lebens. Alles Erkennen bedeutet ein Abrücken des zu Erkennenden vom Leben, ein Verlegen in eine Sphäre, in der es kein unmittelbar reales Leben mehr gibt. Es ist nicht einzusehen, wie die biologistisch orientierte Metaphysik des Intuitionismus hiervon eine Ausnahme bilden sollte. Alle ihre irrationalistischen Gedanken, die den Abstand von Begriff und Wirklichkeit zum Bewußtsein bringen und zum Teil sehr interessant sind, richten sich gegen sie selbst. Warum bleibt sie nicht konsequent? Dann müßte sie sich selbst vernichten. Das Leben als das unmittelbar Reale läßt sich nur erleben. Es spottet als unmittelbares Leben jedem Erkenntnisversuch.

Diese Einsicht mag man nun freilich auch eine „Erkenntnis" des Lebens und der Realität nennen, aber falls die Metaphysik des Lebens nichts anderes sagen will als dies, dann ist sie zugleich in dem einen einzigen Satz beschlossen: die unmittelbar erlebte, also wahrhaft reale Welt ist das Leben. Jede weitere Ausbildung einer solchen „metaphysischen" Wahrheit würde zu einer begrifflichen Bearbeitung des realen Lebens und damit zu seiner „Tötung" führen.

Ja sogar damit, daß man sie auf den einen Satz einschränkt, ist der Lebensmetaphysik noch zu viel zugestanden. Nicht einmal die Behauptung, alles unmittelbar erlebte, also wahrhaft reale Sein sei Leben, erfaßt das Reale in seiner Ursprünglichkeit,

denn schon dadurch, daß wir das, was wir unmittelbar erleben, „Leben" oder „Lebenswirklichkeit" nennen, und nun, statt das Leben zu erleben, theoretisch diese Bedeutung des Wortes, „Leben" erleben, hört das, was wir dabei erleben, auf, unmittelbar erlebtes Leben zu sein. Jede theoretisch verständliche Bezeichnung nimmt dem Leben seine unmittelbar reale Lebendigkeit. Es kommt durch den Namen „Leben", den wir theoretisch verstehen, in die Sphäre des Begriffs und ist getötet. Das bloße Erleben des realen Lebens ist stumm geboren und kann nie eine Sprache finden. Das „Wesen" der realen Welt muß, um seine Unmittelbarkeit und Realität nicht zu verlieren, anonym bleiben.

Diese Einsicht hat gewiß ihren Wert. Doch bringt sie uns nur zum Bewußtsein, wie fern alle Erkenntnis vom realen Leben abliegt. In dem Augenblick, in dem wir mit dem Erkennen beginnen, hören wir auf, nur zu leben oder nur Lebendiges und unmittelbar Reales zu erleben. Keine Lebenslehre, keine Philosophie des Lebens enthält das reale Leben selbst. Philosophie fängt, ebenso wie andere Wissenschaften, immer erst an, wenn man sich das unmittelbar reale Leben als etwas fremdes gegenübergestellt hat und so selber dem realen Leben fremd, also unlebendig geworden ist. Gerade durch den Hinweis auf die Unmittelbarkeit des Lebens wird der Antagonismus zwischen Wissenschaft und wirklichem Leben deutlich, wobei wir noch ganz davon absehen, daß „Realität" oder „Wirklichkeit" selbst nur Erkenntnisformen sind und als solche nicht zum realen oder wirklichen Leben gehören. In dieser transzendentalphilosophischen Hinsicht wollen wir den Gedanken, wie unmöglich es ist, beim Philosophieren über das Leben sich auf das Leben zu beschränken, nicht ausführen. Das würde uns weit von aller Lebensphilosophie der Zeit weg zu den zeitlosen philosophischen Problemen bringen.

Es genügt, wenn wir feststellen: die Anklagen der Lebensphilosophie gegen den Begriff kommen auf eine Halbheit hinaus. Gewisse Arten von Begriffen werden in ihrer Unlebendigkeit durchschaut. Andere übernimmt man völlig unkritisch. Man mache doch Ernst mit der Einsicht, daß alle Begriffe das reale Leben nicht so enthalten, wie man es erlebt, und daher auch nicht die unmittelbare Lebenswirklichkeit erfassen. Dann wird man den hoffnungslosen Versuch aufgeben, das Leben, wie es erlebt

wird, in irgendeine Erkenntnis aufzunehmen. Die Lebensphilosophie sollte vor allem vor ihrer eigenen Tür fegen, d. h. ihre eigenen Begriffe auf ihren Lebens- und Wirklichkeitsgehalt prüfen. Sie macht denselben Fehler, den sie bei anderen rügt, und sie kann nicht anders als diesen Fehler machen.

Aber es ist kein Fehler. Der Fehler besteht darin, daß man darin einen Fehler sieht und ihn innerhalb irgend einer Philosophie für vermeidlich hält. Wer das lebendige Leben erleben will und so das „Wesen" der realen Welt finden (oder wie man es sonst nennen mag, denn auf Namen kommt es beim Leben nicht an, die bedeuten nur beim Erkennen etwas), der muß die Wissenschaft aufgeben und die Welt in ihrer Realität für unerkennbar erklären. Das aber wäre ebenso wie die biologistische Erkenntnistheorie, die das Erkennen in den Dienst des Nutzens stellt, ein Rückfall in jenes Stadium, in dem der theoretische Mensch noch nicht existierte, und in dem man die Welt nur erlebte. Das kann man also nicht als philosophischen „Fortschritt" preisen.

Allerdings ist gewiß nicht ausgemacht, daß das theoretische Verhalten das wertvollste von allen und dementsprechend die Wissenschaft das höchste Kulturgut oder gar das höchste Gut überhaupt sei. Vielleicht ist es ein „Einwand" gegen die Wissenschaft, daß sie den Menschen so weit vom lebendigen und unmittelbar realen Leben entfernt. Die Anhänger mancher Lebensphilosophie sind nicht nur der Wissenschaft, sondern aller Kultur wegen ihrer Lebensferne feindlich gesinnt. Aber ob sie recht haben, geht uns in diesem Zusammenhange nichts an, denn wissenschaftlich können sie nie „recht" haben. Wissenschaftlich kann ihr Einwand gegen die Wissenschaft nicht sein. Alle Wissenschaft ist notwendig etwas wider das bloße Leben in seiner unmittelbaren Realität. Wer nach Wahrheit sucht, bleibt nicht beim lebendigen Leben allein, gleichviel ob er intuitive Lebensmetaphysik oder eine andere Wissenschaft treibt.

Ueber das Wirklichkeitsprinzip des Biologismus und seine Verbindung mit dem Lebensprinzip ist nicht mehr viel zu sagen. Es fehlt an einem Wirklichkeitsprinzip, auf Grund dessen verständlich wird, wie das Leben in seinem realen Sein erkannt werden soll. Von vornherein wiesen wir auf den engen Zusammen-

hang zwischen Biologismus und Intuitionismus hin. Schon die Erinnerung an einen Denker wie Bergson würde genügen, um diese Beziehung außer Frage zu stellen. Der Biologismus hat sich, falls man mit dem Versuch, ihn zu einer umfassenden Wirklichkeitslehre und damit zu einer Weltanschauung auszubauen, Ernst macht, so gestaltet, daß das reale Leben nur noch das unmittelbar Erlebte bedeutet, und damit ist der Biologismus in Intuitionismus aufgelöst. Das nimmt ihm vielleicht den Lebenszauber, der für Viele an ihm haftet, und gerade das war notwendig. Man muß den modernen Intuitionismus gründlich entzaubern, damit klar wird, wie wenig die Philosophie des Lebens mit ihm anfangen kann, und das geschieht am besten im Anschluß an die biologistische Lebensphilosophie, in der alle Fäden zusammenlaufen.

Zum Zweck dieser Entzauberung sei endlich noch eine Bemerkung hinzugefügt. Wir haben von einem „Phantom" gesprochen, dem der mit dem Intuitionismus verbündete Biologismus nachjagt, und das er niemals erreichen wird. Phantome behalten jedoch für manche etwas Verlockendes, und so wird man vielleicht immer von Neuem versuchen, das Ziel, sich der unmittelbar erlebten Lebenswirklichkeit zu bemächtigen, dennoch auf irgend einem Wege zu erreichen. Daher sei ausdrücklich hinzugefügt, daß die Unmöglichkeit des Erreichens nur für den erkennenden Menschen behauptet werden soll. Sobald wir nicht mehr zu erkennen wünschen, ist das Ziel, welches der intuitive Biologismus sich steckt, so wenig unerreichbar, daß vielmehr jeder von uns es in jeder wachen Minute seines Lebens erreicht hat, ohne sich dabei besonders anzustrengen. Er erlebt die Lebenswirklichkeit fortwährend intuitiv. Er braucht sich nur diesem Erleben ausschließlich hinzugeben und sich dabei durch keines Gedankens Blässe ankränkeln zu lassen, dann befindet er sich dauernd in dem Zustande der reinen Intuition, die unmittelbar mit dem realen Leben eins wird [1]),

---

1) Insofern hat Fritz Münch recht, wenn er in seinem lesenswerten Buch über Erlebnis und Geltung (1913) von der „Welt als Dösnis" spricht. Was Scheler dagegen vorbringt, trifft nicht den Kernpunkt.

und falls jemand daran seinen Spaß findet, soll ihm das unbenommen sein.

Aber auf diesem Wege kommt man gewiß nicht zur Philosophie. Theoretisch hat dies reine Erleben entweder gar keine Bedeutung, oder es ist als erste Vorstufe für das Erkennen anzusehen. Doch schon als Vorstufe ist es nicht mehr r e i n intuitiv. Es regt dann zum Fragen an, und jede Frage führt vom intuitiven Erleben fort. Auch wird der Erkennende zum mindesten etwas „Neues" anschauend erleben wollen, das er noch nicht kennt. Um aber das Neue vom Alten, Bekannten zu unterscheiden, bedarf er eines Prinzips der Auswahl und ist damit ebenfalls aus der gepriesenen Intuition heraus, denn Auswählen gehört wie Fragen zu dem bösen Denken, welches das intuitive Erleben tötet.

Achtes Kapitel.

Kritik des biologistischen Wertprinzips.

„Dies eine fühl ich und erkenn es klar,
Das Leben ist der Güter höchstes nicht."
Chor.

Doch das alles betrifft nur die eine Seite der Lebensphilosophie, ihren Anspruch, das r e a l e S e i n der Welt als Leben zu begreifen oder vielmehr nicht zu begreifen, sondern intuitiv zu erfassen, und wenn man auch eingesehen hat, daß hier ein Erkenntnisziel aufgestellt wird, das kein E r k e n n t n i s ziel ist, so bleibt doch in der Biologie als Wissenschaft der Unterschied des Lebendigen und des Toten erhalten. Daher kann man glauben, auf ihn lasse sich nach wie vor eine Lebensphilosophie stützen, sobald sie nur darauf verzichtet, das „Wesen" des Weltalls einheitlich zu ergründen, und sich auf ein Verständnis des m e n s c h l i c h e n Lebens beschränkt.

Das vitale Leben allein zeigt im Gegensatz zum Toten den Unterschied des Aufblühens und Verwelkens. Darin scheint der Maßstab für eine Würdigung nicht nur des natürlichen, sondern auch des Kulturlebens zu stecken, wie es zum Ausdruck kommt im Staat und in der Kunst, in der Wissenschaft und in der

Wirtschaft, in der Familie und in der Religion. So bleibt die Frage bestehen: ist es möglich, die echten Werte den Lebenswerten gleichzusetzen und damit die Grundlage für das Verständnis des Sinnes, den unsere Kultur besitzt, der Wissenschaft vom Leben zu entnehmen?

Wollen wir zu einer prinzipiellen Entscheidung auch darüber kommen, so müssen wir die naturwissenschaftlich begründete Kulturphilosophie des Biologismus ebenfalls mit Rücksicht auf ihre wissenschaftliche Struktur durchschauen. Ihre allgemeinste Voraussetzung ist offenbar die, daß eine Naturwissenschaft überhaupt imstande sei, uns in Wertfragen theoretisch zu orientieren. Ist diese Ansicht gerechtfertigt? Nur durch eine Antwort hierauf können wir zur prinzipiellen Klarheit über den Biologismus kommen. An ihr hängt die Entscheidung über das biologistische Wertprinzip.

Vielleicht wird man geneigt sein, die Frage zu bejahen, und zwar auch dann, wenn man von der Biologie im Besonderen absieht. Es liegt z. B. auf der Hand, daß die Physik dem Techniker Normen gibt, die er für seine Arbeit braucht. Ist eine Brücke über einen Fluß zu bauen, die eine bestimmte Last zu tragen hat, so muß man sich an die Physik wenden. Sie sagt, wie man beim Bauen verfahren soll. Warum ist das möglich? Die Physik konstatiert doch nur, was ist, oder lehrt Kausalzusammenhänge kennen. Sie zeigt: dieser Vorgang hat notwendig diesen Effekt. Darin liegt von Normgebung nicht das Geringste. Nur vom Müssen ist die Rede, und das scheint sogar jedes Sollen sinnlos zu machen.

Trotzdem kann die Physik dem Techniker, der Maschinen zu bestimmten Zwecken bauen will, sagen, was er dabei tun soll. Die Verhältnisse von Ursache und Effekt lassen sich in Gedanken umkehren. Man geht vom Effekt aus und fragt nun nach den Bedingungen, die vorhanden sein müssen, um ihn zustande zu bringen. Die Gesamtheit der Bedingungen schließt sich dann mit Rücksicht auf den Effekt zu einer Einheit zusammen. So entsteht aus dem kausalen Verhältnis ein konditionales, wie wir es nennen wollen, und eine bestimmte Art von Einheit, in der die Bedingungen stehen. Auch diese Begriffe sind allerdings von Elementen, die zur Normgebung dienen können, noch frei.

Jetzt aber tritt etwas Neues, nämlich der Wille des Technikers hinzu. Er setzt einen bestimmten Effekt als „Zweck", d. h. verknüpft mit ihm einen Wert, und sofort verwandeln sich für ihn die Bedingungen, welche die Physik als notwendig zur Erreichung des Effektes kennen lehrt, in Mittel, die er anwenden soll, um seinen Zweck zu verwirklichen. Aus dem Zusammenhang, der zuerst ein kausaler war, dann ein konditionaler wurde, ist ein teleologischer geworden, und die konditionale Einheit der Bedingungen muß nun ebenfalls eine teleologische Einheit sein. Für jeden, der den Zweck will, haben die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel normative Bedeutung.

Damit ist die Struktur einer auf die Naturwissenschaft gegründeten und Normen aufstellenden Technik klar. Man muß nur, was meist nicht geschieht, die drei verschiedenen Arten des Zusammenhangs, der in den kausalen, in den konditionalen und in den teleologischen Verhältnissen steckt, auseinanderhalten und darf besonders nicht glauben, daß durch bloße Umkehrung des kausalen Verhältnisses in ein konditionales, ohne Hinzufügung von etwas Neuem, schon ein teleologisches Verhältnis entsteht. Der Zweck kommt in die konditionalen Verhältnisse der Technik immer erst durch den Willen des Menschen hinein. Nur er setzt Zwecke und verwandelt dadurch die Bedingungen in Mittel, aus denen sich Normen ableiten lassen. Die Physik selbst kennt Zwecke nicht und ist daher außerstande, für sich Normen zu geben. Das geht, falls es noch nicht klar sein sollte, auch daraus hervor, daß zur Erreichung des Wertlosen oder des Wertfeindlichen die Lehren der Naturwissenschaft ebenso die Mittel an die Hand geben, wie zur Realisierung von Gütern, an denen Werte haften.

Von einer Begründung irgendwelcher Lebensziele durch die Physik selbst darf also nicht gesprochen werden, und man tut dies wohl auch nicht. Nur falls man in der naivsten Weise Zweck und Mittel miteinander verwechselte, oder die Werte, die an bestimmten, von Menschen gesetzten Zwecken haften, für Werte hielte, die den zu ihrer Verwirklichung notwendigen Mitteln selbst zukommen, könnte man hier zweifeln. Es genügt eine elementare Ueberlegung, um einzusehen, daß der Wert einer technisch noch so vollkommenen Maschine ausschließlich

von dem Wert abhängt, den der Mensch ihren Leistungen beilegt, und daß es daher ohne Rücksicht auf menschliche Wertsetzungen keinen Sinn hat, von technischer „Vollkommenheit" zu reden.

Liegt es nun aber bei der Gewinnung von Normen aus einer Naturwissenschaft überall so, wie bei der auf die Physik gestützten Technik? Die Biologisten werden zwischen Physik und Biologie gerade mit Rücksicht auf den Zweckgesichtspunkt einen prinzipiellen Unterschied machen, der sogleich zutage tritt, wenn wir das Verhältnis der Technik zur Physik mit dem Verhältnis der Therapie zu den organischen Naturwissenschaften vergleichen. Der Arzt entnimmt die Normen, die er braucht, der Biologie, und tut er dies nicht, ohne erst Zwecke in ihre Begriffe hineinzutragen? Er lernt von ihr die Bedingungen des lebendigen oder gesunden Lebens kennen, und diese werden für ihn doch unter allen Umständen zu Mitteln, die er anwenden soll. Liegt also die Fähigkeit der biologischen Disziplinen zur Normgebung nicht auf der Hand?

Der Biologe behandelt Organismen in ihrer Entwicklung. Nur dadurch gewinnt er überhaupt ein eigenes Gebiet. Sowohl „Organismus" als auch „Entwicklung" sind Begriffe, die die Physik nicht kennt. Jeder Organismus nämlich ist ein Ganzes, dessen Teile Bedingungen dieses Ganzen sind, und er besitzt insofern eine konditionale Einheit: nur durch das Zusammenwirken seiner verschiedenen Teile in einer bestimmten Richtung „lebt" er und ist er überhaupt ein „Organismus". Stehen aber seine Teile im Dienst des Ganzen, so sind sie Mittel zu dessen Erhaltung, und es ist also der Begriff des Organismus notwendig auch der einer teleologischen Einheit. Ebenso heißt Entwicklung stets mehr als eine Reihe von rein kausalen Veränderungen. Die Veränderungen weisen auf das Endstadium, das durch sie hin sich „entwickelt". Die früheren Stadien sind einmal die Bedingungen zu seiner Erreichung und außerdem dadurch, daß das Endstadium als Ziel gedacht wird, ebenfalls Mittel, die zu ihm hinführen. Die biologische Entwicklung ist also, ebenso wie der Organismus, ein teleologischer Begriff. So sieht man, daß die Biologie, auch als reine Naturwissenschaft, in der Tat des teleologischen Momentes nicht entbehren kann. Ein „me-

chanischer Organismus“ ist ein Widersinn, falls unter Mechanismus das verstanden wird, was jede Teleologie begrifflich ausschließt. Organismus kommt von Organon, d. h. Werkzeug her, und das Wort hat eine eminent teleologische Bedeutung.

Daraus scheint dann aber auch weiter zu folgen: wo in der Wissenschaft Zwecke als Zwecke behandelt werden, da gelten die Werte, um deretwillen die Dinge Zwecke sind, und dann gelten auch die Mittel, die zu ihrer Verwirklichung dienen, als Normen. Man braucht somit nur die Zwecke der Lebewesen und die Bedingungen ihrer Erreichungen festzustellen, so kann man auch die Mittel angeben, die als natürliche Normen gelten müssen. Noch besser als vorher verstehen wir jetzt, warum man daraus, daß z. B. die Entwicklung der Organismen durch die natürliche Auslese bestimmt ist, versucht hat, Normen für die Gestaltung des Lebens abzuleiten. Was sich als Mittel für die teleologische Entwicklung der Lebewesen nachweisen läßt, muß dadurch zugleich normative Bedeutung erhalten. Es scheint also das Prinzip einer biologistischen Kulturphilosophie glänzend gerechtfertigt.

Trotzdem liegt auch diesen Gedanken eine prinzipielle Unklarheit zugrunde, und zwar beruht sie, wie so häufig bei weitverbreiteten Ansichten, auf der Zweideutigkeit eines Wortes, die wir bisher absichtlich nicht haben hervortreten lassen. Man redet bekanntlich von Teleologie, weil Zweck auf griechisch Telos heißt. Eine gewisse Art von Teleologie in der Biologie ist nun, wie wir sahen, zweifellos unentbehrlich. Aber Telos heißt nicht nur Zweck, sondern bedeutet auch Ende oder Resultat, und nur wenn es Zweck heißt, ist es ein Wertbegriff, den man zur Ableitung von Normen brauchen kann. Der Begriff des Endes dagegen ist wertfrei und zu jeder Normgebung ungeeignet. Deshalb hängt alles daran, ob die Biologie das „Telos“ nur als „Ende“ oder auch als „Zweck“ nicht entbehren kann.

Die Entscheidung ist wohl nicht allzu schwer. Wir sahen bei Feststellung des Verhältnisses von Physik und Technik: die kausale Betrachtung läßt sich umkehren, und das heißt nichts anderes, als: man geht vom Ende oder Resultat zurück auf dessen Bedingungen. Diese schließen sich dann zu einer konditionalen Einheit zusammen. Eine solche vermag nun in der Tat die

Biologie nicht zu entbehren, wenn sie von Organismen oder von Entwicklung spricht, während die Physik ohne sie auskommen kann, ja auskommen muß, falls sie rein kausal verfahren will. Das unterscheidet also die Biologie prinzipiell von der Physik. In dieser ist zwar eine solche Umkehrung auch möglich. Man kann z. B. die Geschwindigkeit eines fallenden Steines vom Ende her ansehen als „Entwicklung" der Geschwindigkeit, die er bei seinem Aufschlagen erreicht. Aber das ist physikalisch eine willkürliche Betrachtung. In der Biologie dagegen sind die Glieder eines Organismus notwendig als Bedingungen des Ganzen gedacht, und ebenso besteht jede Entwicklung aus einer Reihe von Vorstufen, die notwendig sind, wenn das Endstadium erreicht werden soll. Insofern steckt die konditionale Einheit in den biologischen Begriffen selbst, und nennt man nun das Ende „Telos", dann verfährt also die Biologie, die von Organismen und Entwicklung redet, auch als reine Naturwissenschaft in der Tat teleologisch.

Aber aus welchem Grunde betrachtet man dies biologische Telos als „Zweck", d. h. als etwas, an dem ein Wert haftet, und das deshalb sein soll? Zu einer Wertung der konditionalen Einheiten, als welche sie die Organismen und Entwicklungen auffassen muß, hat die Biologie, solange sie Naturwissenschaft bleiben will, kein Recht. An dem, was sie Telos nennt, haftet kein Wert, und die zur Erreichung dieses Telos notwendigen Bedingungen sind daher auch nicht Mittel von normativer Bedeutung. Vielmehr entsteht, genau wie bei der physikalisch begründeten Technik, ein Zweck immer erst durch den wertenden Willen des Menschen. Von einem solchen Willen aber muß die Biologie schon deswegen absehen, weil sie Körperwissenschaft ist. Man kann gewiß sagen, das Ende soll gewollt werden, weil Werte, die gelten, daran haften. Aber diese Werte gehen die Biologie nicht das Geringste an. Wie sollte sie als Naturwissenschaft eine Wertgeltung und Zwecksetzung begründen? Wir sehen also: das Wort Telos hat uns irregeleitet, wenn wir glauben, es bestünde auch mit Rücksicht auf Werte und Zwecke ein prinzipieller Unterschied zwischen Physik und Biologie. Beide Wissenschaften verfahren, richtig verstanden, völlig wertfrei. Beide liefern daher für sich allein auch keine Normen. Die

Unterschiede zwischen Physik und Biologie sind in diesem Zusammenhang unwesentlich.

Angedeutet sei nur noch, daß das wertteleologische Moment, wie man, um Verwechslungen mit der wertfreien Teleologie vorzubeugen, sagen kann, auch aus einem andern Grunde nicht zum Kennzeichen des Biologischen im Gegensatz zum Physikalischen gemacht werden darf. Jede Maschine, die zu einem bestimmten Zweck erfunden ist und diesen Zweck erreicht, ist ebenfalls ein durch und durch wertteleologischer Zusammenhang. Trotzdem ist in ihr von irgend etwas Lebendigem keine Rede, sondern sie läßt sich restlos als totes Gebilde erklären. Sie ist ein in den Dienst von Zwecken gestellter Mechanismus, dessen mechanische Zusammenhänge nun nicht nur konditional, sondern auch wertteleologisch aufgefaßt werden. Das, was die Organismen physikalisch unerklärlich macht, kann also nicht ein wertteleologisches Moment sein. Es sind vielmehr, wie hier nicht weiter zu zeigen ist, gewisse, den physikalischen Begriffen gegenüber irrationale Elemente in den Organismen, die uns hindern, sie als Maschine zu verstehen, und das hat für das Wertproblem keine Bedeutung.

Für uns ist der Unterschied zwischen Biologie und Physik jedenfalls nur in der Hinsicht wichtig, daß die Technik bei ihrer Normgebung für den Bau von Maschinen die physikalischen Kausalreihen erst in konditionale Zusammenhänge verwandeln muß, um dann wertteleologische Zusammenhänge aus ihnen zu machen, während die Therapie in der Biologie selbst schon konditionale Reihen fertig vorfindet. So entsteht der Schein, als stünden biologische Begriffe auch der Wertteleologie näher. Aber dieser Schein trügt. Die Verbindung des Endeffektes mit einem Werte, also die Zwecksetzung und die daraus hervorgehende Verwandlung der Bedingungen in wertvolle Mittel, ist nicht nur in der Technik, sondern auch in der Therapie ausschließlich Sache des Willens. Dort wertet der Wille Maschinen, hier wertet er das Leben oder die Gesundheit. Ohne ihn gäbe es weder Technik noch Therapie. Die Normgebung auch des Arztes liegt daher gänzlich außerhalb der biologischen Naturwissenschaft. Nicht von dieser, sondern allein vom Willen des Menschen, der Leben und Gesundheit wertet, wird sie getragen. Damit ist aber dem

Biologismus jede Stütze genommen, auf Grund deren er den Anspruch erheben kann, Normen für die Lebensgestaltung aufzustellen, oder den Sinn des Lebens aus dem Leben selbst auf Grund der Biologie zu deuten.

Ja, wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Die Biologie enthält nicht nur keine Faktoren, welche sich zur Normgebung eignen, sondern jede Verbindung ihrer konditionalen Zusammenhänge mit Werten ist dem Geiste gerade der modernen Biologie als Wissenschaft durchaus entgegengesetzt und gehört nur noch dem vorwissenschaftlichen Zustande an. Daß ein Lebewesen das Leben als Gut schätzt, und daß der Mensch das menschliche Leben wertet, das ist freilich „selbstverständlich". Durch diese Zwecksetzungen, die Jeder ohne ausdrückliche Besinnung darauf, gewissermaßen triebartig vollzieht, sind daher überall die konditionalen Zusammenhänge der Lebewesen in wertteleologische verwandelt worden, und als solche treten sie nun dem Forscher entgegen, wenn er ihre wissenschaftliche Untersuchung beginnt. Es erscheint zunächst fraglos, daß die biologische Entwicklungsreihe eine Fortschrittsreihe ist, weil sie zum Menschen hinführt, daß es „höhere" und „niedere" Tiere gibt, je nachdem sie dem Menschen näher oder ferner stehen usw. Von diesem vorwissenschaftlichen Standpunkt aus werden dann ganz naiv auch die gewaltigen „Errungenschaften" angestaunt, die das Leben vom Bazillus bis zum Menschen durch den natürlichen Entwicklungsgang „aus sich selbst heraus" zustande gebracht hat. Das biologische Gebiet ist also für den Menschen von vornherein mit lauter Wertakzenten gewissermaßen übersät, und das ist vom Standpunkte des w o l l e n d e n Menschen aus, der sich selbst als Zweck setzen muß, nur konsequent. Wer den Zweck will, muß die Mittel wollen. Er wird daher das ganze Gebiet des Biologischen in einen wertteleologischen Zusammenhang mit seinem eigenen, von ihm gewerteten Leben bringen.

Aber die naturwissenschaftliche Biologie hat mit diesen Wertgesichtspunkten so wenig zu tun, daß es vielmehr ihre Aufgabe ist, mit all den naiv anthropomorphistischen Schätzungen und wertteleologischen Begriffsbildungen gründlich aufzuräumen. Sie verdankt einen großen Teil ihrer Erfolge in der Neuzeit gerade der immer weiter fortschreitenden Ausscheidung von Werten und

Zwecken. Besonders interessant ist für die Beurteilung des Biologismus hier wieder der Begriff der „Auslese“ oder „Zuchtwahl“, wie man auch sagt. Er hat ursprünglich einen praktischen, wertteleologischen Sinn, wie schon die Wortbedeutungen verraten. Darwin hatte beobachtet, wie Tierzüchter durch zielbewußte Auslese die Organismen in einer gewollten Richtung stark verändern können. So war die Variationsmöglichkeit festgestellt. Bei einer wissenschaftlichen Erklärung der allmählichen Veränderung in der Natur jedoch, wo kein zwecksetzender Wille die Auslese besorgt, mußte er jedes Zielbewußtsein und damit jeden Zweckgesichtspunkt ausschalten, also die „Auslese“ durch einen von jedem Zweckgedanken freien Begriff ersetzen, dem er dann den Namen der „natürlichen“ Auslese gab.

Gleichviel, ob er recht hatte: es sollte dieser Begriff im Gegensatz zur zielbewußten künstlichen Auslese verständlich machen, wie ohne jeden Zweck Gebilde zustande kommen, die trotzdem vom Standpunkt ihres bewußten Willens notwendig als zweckmäßig aufgefaßt werden. Die natürliche Auslese darf mit anderen Worten gerade n i c h t „Auslese“, d. h. nicht zielbewußte Auslese sein. Nur wenn man an die Entstehung der Darwinschen Theorie denkt, wird verständlich, warum trotzdem das teleologisch klingende Wort und andere Ausdrücke wie „Nutzen“, „Anpassung“ usw. beibehalten worden sind. Die Befreiung von jeder Teleologie bleibt der Sinn dieser Lehre. Sie will eigentlich sagen, die Organismen sind so geworden, wie sie mit kausaler Notwendigkeit werden mußten. Erst nachdem sie da sind, wird ihr Sein von ihnen selbst als Zweck gesetzt, und nun n a c h t r ä g l i c h, durch die erörterte Umkehrung, von ihnen der rein kausale Zusammenhang zuerst in einen konditionalen und endlich in einen wertteleologischen verwandelt. Oder: nicht wegen ihrer Zweckmäßigkeit sind die Organismen gerade so, wie sie nun einmal sind, und können sich in diesem ihrem Dasein so erhalten, sondern: weil sie so geworden sind, wie sie sind, und sich deshalb auch so erhalten können, werden sie von sich selbst in diesem ihnen wertvollen Dasein als zweckmäßig aufgefaßt. Das ist der Gedanke, in dem alle teleologischen Zusammenhänge in der Sache selbst schwinden und die kausalen allein übrig bleiben sollen. Der Zweck wird aus den biologischen

Objekten in die wertende Auffassung des Menschen verlegt, wo er die kausale Forschung nun nicht mehr stört.

Trotzdem hat man gerade die Auslese in wertteleologischem Sinne zur naturwissenschaftlichen Begründung von Kulturzielen verwenden wollen. Das läßt die Klarheit mancher Darwinisten über das Wesen ihrer eigenen Prinzipien in einem merkwürdigen Licht erscheinen, und mit den antidarwinistischen Biologisten steht es in dieser Hinsicht nicht anders. Richtig allein ist dies. Falls die biologische Entwicklung durch die „natürliche" Auslese bedingt ist, also ohne jeden Zweck oder Nutzen oder Wert zustande kommt, so ergibt sich daraus, daß sie eben nicht als natürliche Fortschrittsreihe angesehen werden darf, denn Fortschritt ist ein Wertbegriff und setzt ein wertvolles Ziel voraus, dem die Reihe sich allmählich annähert. So hat überall die konsequent naturwissenschaftliche Betrachtung die Wert- und Zweckbegriffe verdrängt. Die moderne Biologie stellt den Menschen in eine Reihe mit den übrigen Lebewesen. Sie nimmt ihm also seine Ausnahmestellung als „Höhepunkt", soweit er nur ein Lebewesen ist, und das Andere, wodurch der Mensch diese Ausnahmestellung vielleicht verdient, geht sie nichts an.

Aus demselbem Grunde bilden endlich auch die Begriffe des aufsteigenden und des niedergehenden Lebens vom biologischen Standpunkt aus keinen Wertgegensatz, und gesund und krank sind nicht mehr rein biologische Begriffe, falls man darunter Wert und Unwert versteht. Wenn der Mensch krank ist, leben die Bazillen, und wenn die Bazillen sterben, wird der Mensch gesund. Es ist gewiß Sache des menschlichen Willens, hier Partei zu ergreifen und die menschliche Gesundheit als Zweck zu setzen. Dann aber kann nicht das Leben, sondern nur der Tod der Bazillen der Zweck sein, und es wird also durchaus nicht alles Leben als Gut gesetzt.

Der naturwissenschaftlichen Biologie liegt solche Parteinahme fern. Was lebt und was stirbt, das gilt ihr ganz gleich. Für sie sind Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit verschiedene Tatsachen, nicht Träger von Wert und Unwert. Alle Wertsetzungen sind von ihrem Standpunkte vielmehr ein ebenso „kindlicher" Anthropomorphismus wie der Glaube, die Erde sei für die Menschen da, und die Tiere und Pflanzen hätten „von

Natur“ den Zweck, dem Menschen zur Nahrung zu dienen. Wenn vollends, wie das oft geschieht, die heftigsten Gegner aller Naturteleologie zugleich für Naturfortschritt schwärmen und damit einen so eminent wertteleologischen Begriff zur Grundlage ihrer „naturwissenschaftlichen“ Weltanschauung machen, dann ist das eine nicht mehr zu überbietende Konfusion.

So sehen wir von neuem: gerade die grundlegenden Gedanken des Biologismus als Kulturphilosophie schweben nicht nur haltlos in der Luft, sondern stehen im schroffen Widerspruch zum echt naturwissenschaftlich biologischen Denken.

Der Biologie als Naturwissenschaft die Fähigkeit zur Wertsetzung und Normgebung absprechen, heißt nicht etwa, wie manche Biologen zu glauben scheinen, diese Wissenschaft herabsetzen. Im Gegenteil, es heißt sie auf dieselbe wissenschaftliche Höhe heben, auf der die Physik und die Chemie schon seit langer Zeit stehen. So lange die Biologie ihre naturwissenschaftlichen Theorien mit Wertsetzungen vermengt, kann sie über ihre Prinzipien nicht zur Klarheit kommen. Der Streit um Mechanismus und Teleologie bleibt dann unfruchtbar. Nur der Umstand, daß Prinzipien der Biologie zu „philosophischen“ Prinzipien gemacht wurden und eine ganze „Weltanschauung“ aufbauen sollten, erklärt es, daß nicht jedem Biologen die Notwendigkeit einer Auseinanderhaltung von Naturbegriffen und Wertbegriffen und die Sinnlosigkeit einer biologischen Normgebung schon längst klar geworden ist. Der Mißbrauch biologischer Begriffe zu „philosophischen“ Zwecken hat auf die Biologie selbst ungünstig zurückgewirkt. Früher gab es solche Verwirrungen sogar in der Physik. Auf Newtons Gravitationsgesetz wollte man auch ethische Normen gründen. Das nimmt heute wohl niemand mehr ernst. Der Denkfehler, der dabei gemacht wurde, war im Prinzip aber genau derselbe, der heute dazu führt, die biologischen Begriffe der „natürlichen Auslese“ oder des „Kampfes ums Dasein“ oder der Lebenssteigerung und der Machtentfaltung zur Beurteilung des sittlichen Lebens zu benutzen. Es wird hoffentlich bald die Zeit kommen, in der beide Arten von Versuchen uns gleich absurd erscheinen.

Damit ist jedoch unser Problem nicht in jeder Hinsicht erledigt. Wir müssen noch eine andere Frage stellen. Hat die

Wertung des Lebens oder gar seine Gleichsetzung mit dem höchsten Gute, wenn sie auch auf jede naturwissenschaftlich-biologische Begründung verzichten muß, nicht vielleicht noch ein anderes Fundament? Behält es insbesondere nicht einen guten Sinn, von Lebenswerten zu reden, die zur Grundlage der Kulturwerte zu machen sind? Erst mit der Beantwortung dieser Frage können wir über das Verhältnis der Kultur zum Leben und über die gesamte Philosophie des Biologismus zu voller Klarheit kommen.

Gewiß läßt sich das Leben als ein Gut setzen, an dem ein Wert haftet. Aber oft steckt hinter solchen Wertungen des Lebens etwas anderes, das allein die Wertung trägt. Das Leben als solches wird dann nicht gewertet. Daher kommen Ansichten dieser Art für uns nicht in Betracht. Wir fragen nur, ob das Leben als bloßes Leben Wert hat, ohne daß irgend etwas anderes ihm Wert verleiht, oder ob es gar als höchstes Gut anzusehen ist, an dem der Wert aller andern Güter gemessen werden kann. Nur die Antwort hierauf kann über das Recht einer biologischen Weltanschauung entscheiden.

Wenn man hier im Urteil noch schwankt, so liegt das wohl daran, daß bisher noch kein ernsthafter Versuch gemacht worden ist, die Bejahung der Frage wirklich zu begründen. Es mag freilich vielen „selbstverständlich" scheinen, daß das Leben als bloßes Leben ein Gut ist. Aber das genügt nicht. Wir müssen hier ausdrücklich Klarheit schaffen und zu diesem Zwecke daran denken, welch eine unübersehbare Fülle von Lebendigem es gibt. Dann leuchtet sofort ein: es ist einfach unsinnig, zu sagen, Alles habe Wert, bloß weil es lebendig ist. Nur eine bestimmte Art des Lebendigen kann als die wertvolle einer andern Art als der minder wertvollen oder als der wertfeindlichen gegenübergestellt werden. Welche Art aber wertvoll ist, kann uns das Lebendige selbst niemals verraten. Auch die Ausdrücke aufsteigendes und niedergehendes Leben sind als Namen für Wert und Unwert nichtssagend. Es kommt stets darauf an, welches Leben im Aufsteigen begriffen ist und welches im Niedergange sich befindet. Sonst wissen wir nicht, ob eine Wertsteigerung oder eine Wertverminderung vorliegt. Das Aufsteigen des einen Lebens kann eminent wertfeindlich oder umgekehrt das

Niedergehen des andern eminent wertvoll sein. Das Leben als das im Sinne der Biologie Lebendige ist genau ebensowenig ein Wertbegriff wie das erlebte Erlebnis. Auch wenn man sich auf menschliches Leben beschränkt, was übrigens biologisch schon ein Akt der Willkür wäre, kommt es doch allein auf die Art des Lebens an. Daß jeder Mensch in allem, worin er lebendig ist, Wert habe, kann niemand im Ernst behaupten.

Das läßt sich noch deutlicher zum Ausdruck bringen, wenn wir statt „Leben", an dem mancherlei unkontrollierbare Gefühlstöne haften, „Vegetieren" sagen. Dazu haben wir in diesem Zusammenhange ein gutes Recht, denn bloßes Leben oder lebendig sein ist nichts anderes als Vegetieren. Freilich kann auch das Vegetieren Wert erhalten durch die Lust, die damit verbunden ist, und es wäre unrecht, irgend einem Menschen die Freude, die er an seinem bloßen Leben hat, ohne Not zu verkümmern. Aber einmal handelt es sich dabei um subjektive und individuelle Wertungen, die nicht zur Grundlage für Kulturwerte gemacht werden können: die Freude am bloßen Leben ist eine Privatangelegenheit dieser oder jener Stunde. Und außerdem wird in der Lebensfreude doch nicht das Leben selbst, sondern die Lust gewertet, die an ihm haftet. Daß beide immer zusammenfallen, kann niemand glauben, noch läßt sich sagen, welch ein Quantum von Unlust der Lust des vegetativen Daseins gegenübersteht, um so eventuell Lust und Unlust gegen einander abzuschätzen, und dadurch einen Lebenswert herauszurechnen. Jedenfalls wird man zugeben: das Vegetieren ist der Güter höchstes nicht. Dann aber sollte man auch einsehen, daß das Leben als solches noch nicht als Gut gelten kann. Es bedeutet gar nichts, wenn ich bloß lebendig bin. Der Wert meines Lebens hängt allein von der Art meines Lebens oder von der Besonderheit meiner Erlebnisse ab.

Damit aber müssen dann auch alle jene Behauptungen verschwinden, die darauf hinauslaufen, daß der Wert der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Schönheit und dementsprechend die Bedeutung der Kulturgüter, an denen diese Werte haften, also der Wissenschaft, der Kunst und des sozialen Lebens auf Lebenswerte zurückzuführen oder alle Kulturwerte nur Steigerungen und Verfeinerungen der Lebenswerte seien. Wenn die bloße Lebendig-

keit für sich betrachtet wertindifferent ist, so kann auch ihre Steigerung und Verfeinerung, ohne Hinzunahme eines neuen Faktors, nicht zu Werten und Gütern führen. Aus nichts wird nichts. Ja, die Worte „Steigerung“ und „Verfeinerung“ verlieren ihren Sinn, wenn nicht das Leben als solches schon Wert hat. Den Gedanken, Kulturwerte auf Lebenswerte zu stützen, müssen wir in jeder Hinsicht aufgeben. Wohl mag es vorkommen, daß jemand Kunst und Wissenschaft nur treibt, um zu „leben“. Aber dann wertet er die Lust des Lebens, nicht das Leben selbst, und außerdem kann man doch nicht behaupten, daß, wer so handelt, seine Lebensbestimmung erfüllt. Es bleibt eine sinnlose Phrase, daß der Sinn des Lebens das Leben selber sei.

Blicken wir mit dieser Einsicht noch einmal auf die Mannigfaltigkeit der sozialpolitischen Ideale zurück, welche die Lebensphilosophie aufgestellt hat, so wird die Buntheit dieses Bildes jetzt leicht verständlich. Wollte man fragen, welche von den einander bekämpfenden vier Richtungen die wahre ist, so kann die Antwort nur lauten: sie sind, soweit sie sich auf biologische Begriffe stützen, alle falsch. Die verschiedenen, angeblich aus der Biologie abgeleiteten Kulturideale standen längst fest, ehe sie mit den biologischen Begriffen auch nur in Berührung gebracht waren. Die Buntheit des aufgezeigten Bildes findet darin ihre Erklärung, daß die biologischen Prinzipien unter sozialethischen Gesichtspunkten völlig indifferent sind. Deswegen kann man sie zur Rechtfertigung und Begründung jedes beliebigen sozialpolitischen Zieles benutzen. Aus den Begriffen der Biologie läßt sich nichts ableiten, was Maßstab des Wertes oder Unwertes der Dinge ist. Diese Begriffe sind deswegen mit a l l e n Werten verträglich und daher zur Begründung k e i n e s ethischen Gedankens brauchbar, gerade weil sie biologische Begriffe sind.

Es bedarf keiner längeren Ausführungen, um das im einzelnen zu zeigen. Wer im Gesetz der Auslese ein Naturgesetz und in diesem zugleich ein Fortschrittsgesetz sieht, muß jeden gesellschaftlichen Zustand als das anerkennen, was sein soll. Tut er das nicht, so begeht er gerade den Fehler, den der Biologismus bekämpft: er stellt seine individuellen menschlichen Wünsche dem Leben entgegen, anstatt sich vom Leben tragen zu lassen. Das Leben allein soll ja die Lehrmeisterin im Ideal sein, und

das Leben bringt überall das Gute hervor. Man kann vom biologistischen Standpunkt niemals, wie Nietzsche und die Sozialisten, eine Jahrhunderte lange menschliche Kulturentwicklung in ihren Ergebnissen verurteilen. Wer das tut, hebt damit die menschliche Kultur aus dem Leben heraus und gesteht zu, daß in ihr die Lebensformen und Lebensgesetze nicht maßgebend gewesen sind. Er versündigt sich damit also gegen seine eigenen biologischen Prinzipien. Ist die Sklavenmoral oder die Nächstenliebe nicht Lebensprodukt? Ist der Kapitalist nicht angepaßt? Warum soll der Mensch seine erworbenen Eigenschaften nicht vererben oder als Erbkapitalist das ihm Vererbte auf seine Nachkommen übertragen? Die Vererbung erworbener Eigenschaften wird freilich in der Biologie bestritten, aber die Vererbung ererbter Eigenschaften gehört zu den unentbehrlichen Begriffen jeder modernen Biologie. Wie kann ein Biologist den Erbkapitalismus als widernatürlich bezeichnen?

Es ist nicht nötig, die Beispiele zu häufen. Wenn alles Leben ist und das Leben nie irrt, so hat der Versuch, die Welt zu bessern oder Werte umzuwerten, keinen Sinn. Er kann nur als eine lächerliche Ueberhebung des kleinen Menschengeistes angesehen werden, der noch immer nicht gelernt hat, sich dem Leben zu fügen. Die einzige mögliche Konsequenz aus dem Satz, daß Lebensgesetze Fortschrittsgesetze und Lebensformen Wertformen sind, ist die wirtschaftliche Doktrin des „laissez faire", und was die sozialen Ideale des Biologismus anbetrifft, so ist daher unter allen Biologisten der radikale Individualist Spenzer der einzige, der als konsequent gelten kann. Leider wird man das Ideal, die wirtschaftliche Entwicklung sich selbst zu überlassen, nur in sehr beschränktem Sinn ein Ideal nennen können, und außerdem ist es nicht gerade eine neue Weisheit, die der Biologismus damit verkündet.

Aber auch Spenzer ist nicht völlig konsequent, und zwar liegt seine Inkonsequenz wieder genau an der Stelle, wo er zur Aufstellung eines Ideals zu kommen sucht, nämlich wo er die Demokratie preist. Er denkt sich den biologischen Entwicklungsprozeß abgeschlossen und sieht das Ziel der Menschheit in einem Zustand der Ruhe. Der Kampf ums Dasein soll also die Tendenz haben, sich selbst aufzuheben, oder das Ausleseprinzip soll

dazu führen, daß keine Auslese mehr nötig ist. Ein Komplex von Individuen, unter denen keines das andere überragt, lebt dann in vollendeter Harmonie. Es wird sehr schwer sein, diese demokratischen Ideale auch nur mit den darwinistischen Prinzipien in Einklang zu bringen. Man braucht Spenzers Biologie nicht zu bekämpfen, um seine Ethik als inkonsequent zu verstehen. Sie ist auf keine Biologie zu stützen, auch auf die Darwins nicht. Die Selektionstheorie setzt ein Variieren der Individuen voraus. Warum sollte dies jemals verschwinden? So lange aber wie die Variationen nicht aufhören, muß der Kampf ums Dasein und die natürliche Auslese gerade in darwinistisch ethischem Interesse ebenfalls fortdauern, denn wenn in der Gesellschaft auch alle biologisch ungünstigen Formen erhalten bleiben, wird die Menschheit notwendig immer mehr degenerieren.

In ihrem Kampf gegen Spenzers Ethik haben also die antidarwinistischen Biologisten mit aristokratischen Tendenzen gewiß recht. Nur in dauerndem Kampf und in dauernder Herrschaft des Stärkeren über die Schwächeren werden die schlechter angepaßten Individuen durch die natürliche Auslese beseitigt. Doch läßt sich auch hieraus kein sittliches Ideal gewinnen, denn jedes beliebige Individuum, das am besten sich durchzusetzen versteht, muß unter biologischen Gesichtspunkten auch als ethisch vollkommen gelten. Auf Grund welcher Mittel die einzelnen Menschen oder die Gruppen herrschen, ist vom biologistischen Standpunkt aus ganz gleichgültig. Ueber den Wert entscheidet in einer konsequent biologistischen Ethik allein der Erfolg, und eine biologistische Sozialpolitik muß daher jeden gesellschaftlichen Zustand billigen.

Ein Ideal aufzustellen, welches die Richtschnur unseres Handelns sein soll, hat im Rahmen des Biologismus überhaupt keinen Sinn. Was gut ist, kommt notwendig von selbst, ja es ist in jedem Augenblick genau so weit erreicht, wie es dem Leben möglich und notwendig war. Der Biologismus führt demnach zu einem radikalen Optimismus. Er macht die Aufstellung von Zielen und das Streben nach ihrer Verwirklichung überflüssig. Da alles Lebensentwicklung ist, ist auch alles Fortschritt. Sein und Sollen können sich niemals trennen. „Was

vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig", sagte Hegel. Was lebendig ist, das ist vernünftig, muß der Biologismus sagen. Dort wird das Wirkliche zum Vernünftigen, hier das Vernünftige zum Lebendigen gemacht. So kommen wir zum Hegelianismus, freilich mit umgekehrtem Vorzeichen. Jedenfalls: wer fragt, was er tun soll, hat die biologischen Grundbegriffe noch nicht verstanden. Er soll nichts tun. Die einzige ethische Konsequenz des Biologismus ist ein absoluter Quietismus.

Auch der Umstand, daß in dieser besten aller möglichen Welten sehr viele Individuen höchst unzufrieden sind, beweist dagegen gar nichts, sondern läßt sich vielmehr gerade nach biologistischen Prinzipien leicht erklären. In den Klagen der Mißvergnügten kommen die biologisch ungünstig Variierten zu Wort. Ihre Unzufriedenheit ist das Symptom der mangelhaften Angepaßtheit, und solange die individuellen Variationen nicht aufhören, muß es immer Unzufriedene geben. Sie werden auch immer ihre schlecht angepaßte Konstitution zum sittlichen Ideal erheben und es als Unrecht empfinden, daß das Leben über sie hinwegschreitet. Haben sie jedoch erkannt, daß das Lebensgesetz das Fortschrittsgesetz ist, so müssen sie aufhören, zu jammern, ja vielmehr die Weisheit des Lebens bewundern, die in ihnen schlecht angepaßte Variationen ausmerzt.

Daß Jemand hieran auch im Handeln festhält, ist freilich nicht wahrscheinlich. So wird der mangelhaft Angepaßte, auch wenn er die richtige Einsicht hat, praktisch stets ein Fremdling im Leben bleiben. Dieser Zwiespalt zwischen Wissen und Wollen kann ihm unerträglich werden, und dann muß er entweder alles Wissen zu vergessen suchen oder wieder in eine jener veralteten, unlebendigen Weltanschauungen zurückfallen, die sich unlebendige Werte erträumen. So erklärt die neue Weltweisheit zugleich, warum die alte nicht ausstirbt, und warum sich immer wieder Menschen finden, die ihre individuellen Wünsche den Entwicklungsgesetzen des Lebens entgegenstellen.

Selbstverständlich liegt diesen Bemerkungen nichts ferner, als die Absicht, zu den bisherigen biologistischen Weltanschauungen eine neue hinzuzufügen. Nur daß es unmöglich ist, auf dem Boden des Biologismus Ideale zu gewinnen, mögen sie „demo-

kratisch“ oder „aristokratisch“, individualistisch oder sozialistisch sein, sollte auf Grund der allgemeinen Kritik des biologistischen Wertprinzips gezeigt werden.

Doch die Anhänger der Lebenswerte werden sich vielleicht hiermit noch immer nicht zufrieden geben. Jeder körperlich „normale“, d. h. durchschnittlich beschaffene Mensch liebt das Leben. Die Begriffe des aufsteigenden und niedergehenden Lebens, wird man sagen, enthalten einen nicht wegzudisputierenden Wertgegensatz, der auch für die Philosophie von Wichtigkeit sein muß. Zunächst will freilich jeder nur seine eigene Gesundheit, und das kann man für eine Privatangelegenheit erklären, welche die Philosophie nichts angeht. Doch man darf dies Wollen nicht nur für Privatsache halten, denn es lassen sich daraus allgemeine Grundsätze ableiten. Oder ist es etwa kein allgemein gültiges Lebensziel, das Leben gesund, natürlich, frisch, ursprünglich zu machen?

Es gibt, so kann man das weiter ausführen, eine weitverbreitete „Jugendbewegung“, die klare Lebensideale auf ihre Fahne schreibt. Sie vertraut ihrer Jugend, weil diese Lebendigkeit, d. h. Gesundheit, Frische, Kraft und Ursprünglichkeit verkörpert. In solchen Begriffen steckt nicht allein ein Sein, sondern zugleich ein Sollen, und was die Hauptsache ist, das natürliche Ideal, das so gewonnen wird, erweist sich als fruchtbar für die gesamte Lebensführung. Aus dem Lebensprinzip heraus wendet man sich gegen die allzu intellektualistische oder die ästhetisierende Bildung, weil diese das Leben tötet. Man verurteilt die große Stadt und ihre Schule, weil hier kein ursprüngliches, frisches, gesundes Leben gedeiht. Man zieht hinaus in die freie Natur und will den Sinn für das Wandern erwecken, weil das den Menschen wahrhaft lebendig macht. Man kämpft gegen Alkohol und Nikotin, weil diese das aufsteigende Leben untergraben. Sind das etwa nicht begründete Lebensziele, und darf man sich daher wundern, wenn die Lebensphilosophie besonders auf die Jugend ihren Zauber und ihre Wirkung ausübt? Dagegen kommen Ueberlegungen wie die hier vorgetragenen nicht auf. Muß in der Lebensphilosophie nicht auch ein berechtigter theoretischer Kern stecken, da sie sich für die Lebenshaltung und Gestaltung so brauchbar erweist? Das theoretisch völlig Grundlose

könnte sich nicht bewähren.

Auch darauf sei schließlich noch eingegangen. Gewiß wäre es töricht, solche Bestrebungen wie die Jugendbewegung gering zu schätzen, ja geradezu absurd, der Gesundheit, der Frische, der Kraft oder der Ursprünglichkeit des Lebens jeden Wert abzusprechen. Man wird es vielmehr gut verstehen, wenn jemand gegenüber manchen Kulturschäden sagt: wir müssen vor allem lebendig, d. h. gesund, natürlich, frisch und ursprünglich werden. Das ist die Hauptsache. Das Andere wird von selber kommen, falls nur erst dies Fundament gelegt ist. Vollends nach der entsetzlichen Lebensvernichtung, die für Scheler die Bevölkerungspolitik katexochen darstellt, muß mancher glauben: können wir nur erst wieder l e b e n, dann dürfen wir auch vertrauen, daß es aufwärts gehen muß bei einem lebenskräftigen Volk. Daß das im praktischen Leben ein brauchbarer Standpunkt ist, läßt sich nicht bezweifeln.

Aber ebenso gewiß ergibt sich daraus noch kein Standpunkt für die Philosophie. Das „Andere", das angeblich von selber kommt, wenn wir nur erst lebendig sind, ist gerade das, was für das philosophische Nachdenken über das Leben zur Hauptsache wird. Ja gerade in den Sätzen, daß Lebendigkeit im Sinn der Gesundheit und Ursprünglichkeit und Frische das Fundament sei, wird es geradezu ausgesprochen: im Leben haben wir ein Mittel zu sehen für jenes Andere. Nur weil man das Andere des Lebens davon erhofft, preist man die Lebendigkeit. So bestätigen diese Gedankengänge, falls sie richtig verstanden werden, lediglich das, was wir sagen wollen. Zur vollen Klarheit gebracht, wenden sie sich gegen jede Lebensphilosophie, die dem Leben selbst Werte zu entnehmen versucht. Der Wert, der hiernach dem Leben bleibt, haftet ja nicht am Leben selbst, sondern wird abhängig gemacht von andern Werten, und er gilt daher nur, wenn die andern Werte gelten.

Es ist also zweifellos richtig: Leben ist Bedingung aller Kultur, und alle lebensfeindlichen Tendenzen, wie z. B. das Ideal absoluter Keuschheit bei Tolstoi, sind insofern zugleich kulturfeindlich. Aber ebenso gewiß ist das Leben als bloße Lebendigkeit n u r Bedingung. Nicht in einem Eigenwert, sondern in einem Bedingungswert haben wir den eigentlich so zu

nennenden „Lebenswert“. Auf ihn läßt sich kein Biologismus als Weltanschauung stützen. Nicht einmal das ist richtig, daß ein besonders lebendiges Leben Bedingung einer besonders hohen Kultur ist. Wer daher das Leben als Bedingung preist, entfernt sich damit von jeder biologistischen Lebensphilosophie, d. h. er verzichtet darauf, Kulturwerte als bloße Lebenswerte zu verstehen.

So wird vollends klar: wer nur lebt, lebt sinnlos. Allein die Möglichkeit, auf Grund von Eigenwerten, die nicht Lebenswerte sind, dem Leben Wert zu verleihen, bleibt übrig. Gerade weil das Leben Bedingung aller Verwirklichung von Gütern mit daran haftenden Werten ist, kann es keinen Eigenwert haben. Es erhält Wert immer erst dadurch, daß wir mit Rücksicht auf in sich ruhende Eigenwerte aus ihm ein Gut machen.

Im praktischen Leben mag man das vergessen. Da gilt der Satz, daß erst das Fundament und dann das Haus zu bauen ist. Es wird daher Zeiten geben, in denen für den Praktiker die Frage nach der Lebendigkeit des Lebens alle andern Fragen in den Hintergrund drängt. Die Philosophie aber will theoretisch über das Leben nachdenken, und sobald sie das tut, muß sie nach jenem „Anderen“ fragen, um zu wissen, in den Dienst welcher Zwecke das Mittel des gesunden, frischen und ursprünglichen Lebens tritt. Sie sucht Klarheit über den Plan des Hauses. Von hier aus ist erst zu beurteilen, wie das Fundament beschaffen sein muß, damit es das Haus zu tragen vermag. Das sollte auch denen deutlich werden, die die Jugendbewegung und andere Bestrebungen wegen ihres Betonens der Ursprünglichkeit und der Lebendigkeit des Lebens lieben. Mit der Frage nach dem theoretischen Wert der Lebensphilosophie hat das nichts zu tun.

Man muß sogar noch einen Schritt weiter gehen. Lebendigkeit ist ein Minimum, das wir verlangen, wenn wir uns recht verstehen, nicht das Maximum, und nur wo das Minimum bedroht ist, tritt es in den Vordergrund des Interesses. Von hier aus begreifen wir die Ueberschätzung des bloßen Lebens vielleicht am besten als geboren aus einer Lebensnot. Aus ihr darf man keine philosophische Tugend machen. Das aber hat Nietzsche getan. Seine persönliche Lebensliebe hatte ihre tiefste Wurzel

wohl darin, daß er selbst schwer krank war und unsäglich am Leben litt. Nur scheinbar ist das paradox. Dem Kranken mußte es als heroisch gelten, das Leben zu bejahen. So wurde für ihn die Lebendigkeit zum Gut aller Güter. Er pries den Willen zur Macht, weil er selbst so wenig Macht hatte. „Unsere Mängel sind die Augen, mit denen wir das Ideal sehen." Dies Wort trifft auf keinen mehr zu als auf Nietzsche selbst. Sollte alle moderne Lebensbegeisterung und Vitalitätsverherrlichung sich vielleicht als Symptom der Lebensschwäche enthüllen? Schätzen wir vielleicht nur deshalb das bloße Leben so hoch, weil wir es bedroht sehen und instinktiv fühlen, daß mit dem Fundament auch „das Andere" in Gefahr ist, das wir darauf bauen wollen?

Es ist nicht notwendig, diese Gedanken weiter zu verfolgen. Schon jetzt muß klar sein: auch der engere Lebensbegriff des Biologismus ist noch immer viel zu weit und unbestimmt, um zur Grundlage einer Lebensanschauung zu taugen. Das Gras, welches auf der Düne emporwächst, unterscheidet sich von dem Sand, aus dem es entsteht dadurch, daß es kräftig und lebendig gedeiht, während Weizen dort verkümmern würde. Die Qualle, die im Meer schwimmt, hebt sich ebenso vom Wasser ab, in dem sie sich bewegt, und gedeiht prächtig, während der Mensch dort elend zugrunde gehen müßte. Ist darum das Wachsen des Grases und die Bewegung der Qualle, bloß weil sie lebendiges, sich entwickelndes, sich ausdehnendes Leben sind, unter den Begriff der Lebensgüter zu bringen? Kein Mensch wird das behaupten. So aber ist j e d e bloße Lebendigkeit nicht deswegen erstrebenswert, weil sie Lebendigkeit im Sinne von Lebenssteigerung und Machtentfaltung ist. Diese einfache Wahrheit versetzt dem Wertprinzip des modernen Biologismus wissenschaftlich den Todesstoß. Wo wir zum Leben Stellung nehmen, kennen wir immer noch etwas anderes, das nicht aus dem bloß aufsteigenden Leben selber kommt.

So bleibt es dabei: das Leben ist der Güter höchstes nicht. Freilich sind solche Zitate mit Vorsicht zu gebrauchen. Man kann ihnen andere entgegenstellen. Goethe sagt: „Es kommt offenbar im Leben aufs Leben und nicht auf ein Resultat desselben an." Daraus scheint ein Glaube an das Leben zu sprechen, der kein „Anderes" zur Lebensrechtfertigung braucht. Da wir

Schiller zitiert haben, dürfen wir auch nicht sagen, das Wort Leben hatte zu Goethes Zeiten eine andere Bedeutung als in der modernen Lebensphilosophie, und man könne sich deswegen in diesem Zusammenhang nicht auf Goethe berufen. Dasselbe würde dann auch von Schiller gelten. Abgesehen davon läßt sich Goethe in der Tat als Vorläufer der modernen Lebensphilosophie bezeichnen. Genau zu sagen, in welchem Sinne das möglich ist, würde hier zu weit führen. Deswegen unterlassen wir j e d e Berufung auf „Autoritäten" und weisen nur darauf noch hin, daß man sogar dem Wort Goethes zustimmen kann, ohne sich dadurch zum Biologismus zu bekennen. Damit, daß wir das Leben zu etwas Anderem in Beziehung setzen, ist ja nicht gesagt, daß nur die vom Leben a b l ö s b a r e n Resultate Bedeutung haben.

Wie wenig mit dem Biologismus anzufangen ist, zeigt sich endlich an dem Verhältnis, in dem die neuere Richtung zu der älteren in bezug auf den Begriff des Lebenskampfes steht. Auch die neuere Richtung denkt nicht daran, a l l e s aufsteigende Leben zu bejahen, wie sie es nach ihrem biologistischen Prinzip müßte. Jeder Lebenskampf ist ein Kampf des Lebens mit dem Leben. Die Parteien, die mit einander kämpfen, steigen beide auf und zeigen Lebensdrang, denn dadurch allein, daß sie aufsteigen und empor wollen, kommt es zum Kampf. Die eine unterliegt und geht eventuell zugrunde. Ist der Ausgang ein Gottesurteil? So müßte der konsequente Biologist sagen. Im Zeitalter der Technik wäre diese Auffassung eines Kampfes oder eines Krieges jedoch sinnloser als je. So kommt der Biologismus ohne Parteinahme für eine besondere Art des Lebens nicht aus und zeigt damit, daß er seinem eigenen Prinzip nicht vertraut.

Das kann man an Nietzsches Gedanken leicht zum Bewußtsein bringen. Er wußte, daß im Kampf ums Dasein nicht immer die Herrenmenschen siegreich sind, sondern stets in Gefahr schweben, von der großen Masse der Sklaven überwältigt zu werden. Darum mochte er Darwins Kampf ums Dasein nicht leiden. Mit seinem Wertbewußtsein wendete er sich gegen ihn als ein angebliches Vehikel des Fortschritts. Doch kommt auch dieser Kampf als Tatsache vor. Das bestreitet Nietzsche nicht. Ausdrücklich erklärt er, der Kampf ums Dasein laufe „leider

umgekehrt aus als die Schule Darwins wünscht, als man vielleicht mit ihr wünschen (!) dürfte: nämlich zu Ungunsten der Starken, der Bevorrechtigten, der glücklichen Ausnahmen. Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, — das macht, sie sind die große Zahl, sie sind auch klüger . . . Darwin hat den Geist vergessen (das ist englisch), die Schwachen haben mehr Geist . . ."

Steckt darin nicht eine schlagende Widerlegung jeder biologistischen Lebensphilosophie? Wenn die Schwachen über die Starken siegen, mit welchem Recht nennt man sie noch die Schwachen? Haben sie nicht, wo sie die angeblich Starken zu besiegen vermögen, gezeigt, daß sie die eigentlich Starken sind? Das Leben, das sich durchzusetzen vermag, wird der konsequente Biologismus immer als das starke, aufsteigende Leben bezeichnen müssen.

Wenn Nietzsche trotzdem gegen die Menge der angeblich Schwachen für die einzelnen, angeblich Starken Partei ergreift, so wendet er einen andern Maßstab an als den des aufsteigenden, starken Lebens. Er trägt Werte, die ihm vorher feststehen, von außen an das Leben heran. Wir wissen auch, welche es sind. Wir brauchen nur an seine geistige Herkunft zu erinnern. Sein aristokratischer Individualismus war ursprünglich nicht biologisch begründet, sondern hinter ihm steht das romantische Prinzip, das Schopenhauer verächtlich von der Fabrikware der Natur reden läßt. Auch in dieser Hinsicht ist Nietzsche Romantiker geblieben. Er liebt den großen Einzelnen, besonders das Genie. Das Volk ist ihm ein Umweg, auf dem die Kultur zu den Wenigen kommt. Das bestimmt in Wahrheit seine Weltanschauung. Erst nachträglich wird sie antidarwinistisch-biologistisch zu rechtfertigen versucht. Der konsequente Biologist müßte immer für das siegreiche Leben, eventuell also für die Vielen eintreten. So beweist gerade Nietzsche, daß die Lebendigkeit des Lebens sich zum Verständnis seiner Werte in keiner Weise eignet. Der Romantiker in ihm durchbricht die biologistische Fessel, die er sich selbst angelegt hat, und klagt — ein sonderbarer Lebensphilosoph — schließlich „das Leben" an, daß es seine Güter vernichtet! Es ist ihm also doch wohl nicht immer

lieber als seine Weisheit.

Auch das Preisen des Willens zur Macht ist ohne jedes theoretische Fundament. Was will Nietzsche einwenden, wenn ein Mann wie der von ihm hoch verehrte Jakob Burckhardt unter Berufung auf Schlosser erklärt, „daß die Macht an sich böse" sei, oder sagt: „Der Stärkere ist als solcher noch lange nicht der Bessere. Auch in der Pflanzenwelt ist ein Vordringen des Gemeineren und Frecheren hie und da erweisbar"?[1]). Kann Nietzsche den Historiker der Renaissance, von dem er so viel gelernt hat, deswegen zu den Sklaven zählen? Mit dem biologischen Begriff des aufsteigenden Lebens ist hier nichts zu machen. Da steht Werturteil gegen Werturteil. Das aber bedeutet: die Basis dieser Lebensphilosophie ist ein Akt der Willkür. Nietzsche würde das vielleicht nicht bestritten haben. „Ob ich ein Philosoph bin? Aber was liegt daran?" Mit Nietzsche allein haben wir es jedoch nicht zu tun. Seinen Anhängern, die aus seiner Lebensprophetie eine Lebensphilosophie machen wollen, ist ins Bewußtsein zu bringen, daß diesem Versuch jedes theoretische Fundament fehlt.

So kommen wir auch beim Biologismus zu demselben Resultat wie beim Intuitionismus des Erlebnisses: es fehlt an einem wissenschaftlich-philosophischen Prinzip sogar dann, wenn man sich auf eine Deutung des menschlichen Lebens beschränkt. Wohl hebt der Biologismus das lebendige Leben aus der Fülle der Erlebnisse überhaupt heraus und bestimmt damit den Begriff des Lebens. Das ist sein Vorzug gegenüber dem vagen Erlebnisgerede. Aber auch ihm fehlt das Prinzip der Auswahl, um sinnvolles und sinnloses Leben von einander zu scheiden. Auch er ist daher, wie die Erlebnisphilosophie und der Historismus der Lebensphilosophie, in Gefahr, in der Fülle des Lebens zu ersticken. Aus dem Lebenschaos wird ein Lebenskosmos nur durch einseitige partikulare Betrachtung, also kein Kosmos, der diesen Namen verdient, keine Weltanschauung, und mit Rücksicht auf die Lebensanschauung, d. h. die Wertprobleme, kommt der Biologismus über ein Wertchaos nicht hinaus. Gerade die Herausarbeitung des Wertkosmos aber wäre seine Aufgabe, falls

1) Weltgeschichtliche Betrachtungen. 1905. S. 33 und 265.

er den Anspruch, wissenschaftliche Klarheit über die Lebensanschauung zu geben, erfüllen wollte. Es bleibt schließlich dabei, daß jeder das lebendig nennt, was er liebt, und unlebendig oder tot, was er nicht leiden mag. Verzichtet man überhaupt darauf, sinnvolles und sinnloses Leben zu scheiden, so verzichtet man damit zugleich auf jede Lebensanschauung, und das wird gerade der lebendige Mensch nicht wollen.

Zarathustra spricht: „Ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht, und vieles ist in Euch noch Wurm." Ist das ein Resultat reiner Lebensphilosophie? Gewiß nicht. Versteht man unter der Beschwörung: bleibt der Erde treu, das Verlangen, daß wir uns an das bloße Leben halten, so wird man nicht sagen dürfen, daß im Menschen vieles n o c h Wurm ist, sondern daß niemals aus ihm etwas anderes als Wurm werden kann und soll. Bei dem Versuch, sich auf das Leben zu beschränken, muß der konsequente Lebensphilosoph zu einem Ergebnis kommen, welches sich in die Worte Fausts kleiden läßt:

„Den Göttern gleich ich nicht! Zu tief ist es gefühlt;
Dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt,
Den, wie er sich im Staube nährend lebt,
Des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt."

Für den Biologisten besteht die trostlose Alternative: Gott oder Wurm. Und Götter sind wir nicht.

Aber Würmer sind wir auch nicht, so gewiß wir zu erkennen vermögen, daß Vieles in uns noch Wurm ist. Kein Wurm versteht sich als Wurm. Sich als Wurm e r k e n n e n, heißt: mehr als Wurm s e i n, und jede Philosophie ist daher gerichtet, die das, worin wir nicht Wurm sind, nicht zu verstehen vermag. Der Biologismus ist dazu außerstande. Sein aufsteigendes Leben hilft bei dem Versuch einer Deutung des Lebens nichts. Soll das Aufsteigen nicht leere Phrase sein, so muß man die Werte kennen, an denen Aufstieg und Niedergang des Lebens zu messen sind. Lehnt man das ab, so bleibt an der Philosophie des aufsteigenden Lebens nicht viel Philosophie. Sie ist dann, so heftig ihre Vertreter sich dagegen sträuben mögen, lediglich eine der vielen Formen des Skeptizismus und Nihilismus. Das zeitgemäße Lebensgewand sollte darüber Niemanden täuschen, der Klarheit der Begriffe anstrebt.

Das Wertproblem, auf das wir stoßen, verfolgen wir in positiver Richtung nicht weiter. Nur daß wir überhaupt zu einem Wertproblem kommen, ist hervorzuheben. Im übrigen beschränken wir uns auf das Negative. Schon dies deutet darauf hin, daß wir über die Philosophie des bloßen Lebens hinausgetrieben werden zu einer Lebensanschauung, die das Leben zu etwas Anderem als dem Leben selbst in Beziehung setzt und daher mehr als reine Lebenslehre ist.

Auch hier zeigt sich, wie bei der Kritik der intuitiven Lebensphilosophie: Leben ist das Eine, über das Leben philosophieren ist das Andere. Philosophie des Lebens kann niemals nur Leben sein. Diese Einsicht ist Voraussetzung für ein Interesse an den philosophischen Lebensproblemen. Damit gewinnt auch die Negation positive Bedeutung. Das Leben ist zuerst einmal fragwürdig zu machen, d. h. man muß sehen, daß aus ihm selbst eine Antwort auf die Lebensfragen nicht zu gewinnen ist. Darüber hilft die Liebe zum Leben nicht hinweg. Das, worin die Lebensphilosophie unserer Zeit ihre Stärke sucht, die Beschränkung auf das Leben selbst, ist auch mit Rücksicht auf die Wertprobleme gerade das, worin sie als Philosophie des Lebens scheitern muß.

Neuntes Kapitel.

Der Kampf gegen das System.

„Natürlichem genügt das Weltall kaum,
Was künstlich ist, verlangt geschlossnen Raum".
Homunkulus.

Um noch einmal alles zusammen zu fassen, denken wir wieder an die verschiedenen Momente, die das Wesen der Philosophie im Unterschied von den Spezialwissenschaften kennzeichnen, und fragen, ob in einem der genannten vier Punkte die moderne Lebensauffassung ihren Anspruch, Philosophie zu sein, rechtfertigt.

Der universalen Tendenz des philosophischen Denkens wird sie nie genügen. Sie bleibt entweder bei dem zwar umfassenden, aber nichtssagenden Begriff des Erlebnisses, oder sie

beschränkt sich auf einen Teil der Welt, den sie nicht so zu denken vermag, daß er sich an die Stelle des Weltalls setzen läßt. Von einer sowohl begrifflich bestimmten als auch wahrhaft umfassenden Weltanschauung kann also selbst dann keine Rede sein, wenn Welt nur das Weltobjekt heißt. Ferner erweist sie sich unfähig, die Wertprobleme in Angriff zu nehmen und auf Grund einer Wertlehre den Sinn des menschlichen Lebens zu deuten. Lebensanschauung im engeren Sinn gibt sie demnach ebenfalls nicht. Ja, sie verkennt die Eigenart und den Eigenwert zumal der Kulturwerte, indem sie alle in Lebenswerte auflöst. Vollends kann sie nicht daran denken, das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit auch nur zu stellen, geschweige denn zu lösen. Es gibt hier für sie kein Problem. Sie haftet ihrem Wesen nach am endlichen, zeitlichen Sein, und das ist mit universalem Denken unverträglich. So zeigt diese angeblich philosophische Bewegung in jeder Hinsicht einen unphilosophischen Charakter.

Es bleibt nur der vierte Punkt noch zu erörtern, den wir hervorhoben: die Tendenz, jedes System als starr und unlebendig abzulehnen. Von ihr wird die Lebensphilosophie unserer Zeit durch die Darlegung, daß sie die philosophischen Hauptprobleme zu lösen unfähig ist, nicht abzubringen sein. Im Gegenteil! Gerade dem Hinweis auf ihre Prinzipienlosigkeit und der Forderung nach einem festen Fundament von zusammenhängenden Begriffen wird sie vielmehr den Satz entgegenstellen, es dürfe von ihr, weil sie lebendige Philosophie sein wolle, ein starres System nicht erwartet werden, und dann kann sie weiter gehen und behaupten: deswegen sei sie auch nicht verpflichtet, philosophische Probleme im alten, üblichen Sinne zu stellen oder zu lösen. Sie sei eben die neue Philosophie, lebendig wie das Leben selbst, und daher abhold jedem starren Prinzip und jeder versteinernden Festlegung.

So wehren sich in der Tat die Lebensphilosophen oft: die gegen sie gerichtete Kritik bedeute eine petitio principii. Sie gehe mit Unrecht von den Voraussetzungen aus, welche ein intuitives und lebendiges Denken nicht anerkenne.

Damit scheint sich noch einmal die Frage zu erheben, ob die Lebensphilosophie nicht doch vielleicht im Recht ist, und

zwar spitzt sich jetzt alles darauf zu, ob die Philosophie, um wahrhaft philosophisch zu sein, die Form des Systems braucht, in welches das Weltall eingeht, oder ob sie ohne System auskommt. Will man kein System des philosophischen Denkens, dann kann man sich vielleicht auch mit der intuitiven oder der biologistischen Behandlung der Probleme als einer philosophischen zufrieden geben.

Gewiß kann man das. Wer vermag zu bestimmen, was Philosophie sein soll? Man kann jede beliebige Kundgebung der Liebe zum Leben „Philosophie" nennen und dann ein System der Lebensphilosophie als unlebendig von sich weisen.

Aber ist dann nicht zugleich jedes universale Denken abzulehnen, und zwar sowohl mit Rücksicht auf das Weltobjekt als auch mit Rücksicht auf den Menschen und seine Stellung zur Welt? Für uns ergab sich die Notwendigkeit des Systems aus dem philosophischen Universalismus. Wenn mit dem System auch der Universalismus fällt, was bleibt dann von der Philosophie noch übrig?

Die Frage ist um so wichtiger, als zweifellos der Kampf gegen das System der modernen Lebensphilosophie viele Anhänger verschafft hat. Manchem ist das systematische Denken in hohem Grade unsympathisch, und es lassen sich dagegen die verschiedensten Motive geltend machen. Wir sind daher genötigt, auch die Stellung der modernen Lebensbewegung zum philosophischen System grundsätzlich zu erörtern. Damit erst ist ihre Kritik zum Abschluß zu bringen.

Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei zunächst bemerkt, daß der Kampf gegen das System unwiderleglich wird, sobald man ihn von einem außerwissenschaftlichen Standpunkt führt. Wir vertreten keinen einseitigen Intellektualismus, d. h. wir sind weit davon entfernt, den Menschen herabzusetzen, der die Welt überhaupt nicht in ihrer Totalität wissenschaftlich denken will. Bekämpft jemand also das System, wie z. B. Kierkegaard die Philosophie Hegels um der „Existenz" des Denkers oder um seiner unsterblichen Seele willen, so läßt sich dagegen mit logischen Gründen nichts machen. Dann wertet er religiös, und dem Theoretiker bleibt nichts übrig, als diese Wertung aus den ihr zugrunde liegenden religiösen Werten zu

verstehen. Eine Widerlegung wird sinnlos. Auch wenn die Liebe zur Schönheit den Kampf gegen das unanschauliche System leitet, ist er unanfechtbar. Bedenklicher wird es schon, wenn Nietzsche den Willen zum System als Mangel an Rechtschaffenheit bezeichnet. Gegen solche enge moralfanatische Intoleranz wird der wissenschaftliche Mensch sich wehren dürfen. Aber auch das mag hingehen.

Ja, sogar wo um des lebendigen Lebens willen das System bekämpft wird, kann man dafür Verständnis haben. Man wird dann zwar vom theoretischen Standpunkt darauf hinweisen dürfen, daß die Liebe zum Leben um des bloßen Lebens willen, d. h. die Liebe zum Vegetieren, etwas sinnloses ist, weil nur Werte, die mehr als Lebenswerte sind, dem Leben Wert verleihen, und daß der Prophet des bloßen Lebens sich selbst nicht versteht, falls er glaubt, das Leben um des bloßen Lebens willen über alles zu stellen. Doch man kann schon das Einnehmen eines theoretischen Standpunktes als petitio principii bezeichnen, und so lange der Kampf gegen das System keine wissenschaftlichen Gründe ins Feld führt, bleibt er stets unwiderleglich. Nur soll der Mensch, der ihn führt und das für „Philosophie" hält, auch wissen, daß er damit auf dem Boden einer theoretisch nie zu begründenden Weltanschauung steht.

Im übrigen hat diese Art der Antisystematik für die Wissenschaft kein Interesse. Die Philosophie wendet sich an theoretische Menschen und kann sie allein überzeugen wollen.

Zugleich ergibt sich daraus, daß die Situation sich prinzipiell ändert, sobald der Kampf gegen das System sich auf theoretische Gründe stützt. Diesen Fall haben wir allein im Auge. Nur er ist für die Frage nach der Möglichkeit der Lebensphilosophie von Bedeutung. Einen solchen Kampf aber führt der Biologismus in der Tat. Er muß ihn führen, denn wenn ihm schon der Begriff als einzelner Begriff um seiner Starrheit willen verwerflich erscheint, so wird er sich vollends gegen ein System von Begriffen, die in festen Verhältnissen zu einander stehen, als gegen etwas im höchsten Maße Starres und Unlebendiges wehren.

Wir wollen das Recht hierzu nun nicht im Anschluß an einen der Lebensphilosophen besprechen, bei dem es zweifelhaft ist, ob er mit seinen Gedanken nur Wissenschaft geben will.

Wir wollen es aber auch nicht nur im allgemeinen, sondern an einem besonderen Fall erörtern, nnd wir wählen zu diesem Zweck als Beispiel ein Werk, das gar nicht beabsichtigt, Lebensphilosophie zu lehren, sich vielmehr auf einen rein theoretischen oder betrachtenden Standpunkt stellt, um alle Philosophie im alten Sinne, die sich mit Weltanschauungsproblemen beschäftigt, als „prophetisch" abzulehnen [1]). Dabei wird sich der Einfluß der philosophischen Modeströmungen besonders deutlich zeigen, und weil der Kampf gegen das System hier von einem, der Absicht nach, rein theoretisch Denkenden geführt wird, kann man sich theoretisch am besten mit ihm auseinandersetzen. Wir halten uns an Gedanken, denen, der Absicht nach, unsere petitio principii zugrunde liegt.

In seiner „Psychologie der Weltanschauungen" verwirft Jaspers jedes starre System und glaubt, gerade dadurch der rein betrachtenden Wissenschaft zu dienen. Daß der Forscher nicht ohne Begriffe auskommt, weiß er genau. Ja, es geht sogar nicht ohne Begriffssystematik. Die bloße Aufzählung führt ins Endlose. Wir brauchen Schemata der Auffassung. Aber wir werden, um der Mannigfaltigkeit des Stoffes gerecht zu werden, möglichst viele Gesichtspunkte suchen und uns hüten, alles unter dasselbe Schema zu bringen. Damit ist nicht etwa nur der Anfang der Untersuchung gemeint, wogegen nichts zu sagen wäre, sondern bei dem Wechsel der Schemata soll es in der Wissenschaft bleiben. Jede Systematik wird etwas anderes deutlicher zeigen: jede hat irgendwie recht und unrecht, sobald sie sich für die allein berechtigte ausgibt.

So wird die Systematik dem System entgegengestellt. Systematik ist unentbehrlich, das System aber ist zu bekämpfen. Es besteht die Aufgabe, immerfort systematisch zu sein und doch zu versuchen, kein System zur Herrschaft kommen zu lassen. Es besteht die Tendenz, mit der Systematik wieder das System zu vernichten. Man sucht die Gesichtspunkte lebendig

---

1) Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. 1919. Vgl. dazu meine Abhandlung: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Logos, Bd. IX. S. 1 ff. Einen Teil der dort veröffentlichten Ausführungen habe ich in dies Buch aufgenommen.

und beweglich zu machen und das Bewußtsein zu wecken, daß es auch anders geht. Jede Vollendung muß Verdacht erwecken. Starrheit darf nicht an die Stelle von Beweglichkeit treten.

Das ist der Standpunkt der modernen Lebensphilosophie. Nietzsche würde unbedingt zustimmen, wohl auch James und manche andere Lebensphilosophen. Hier aber tritt der Kampf gegen das System als Ergebnis reiner Betrachtung auf.

Ist das ein theoretischer Standpunkt? Ist das reine Betrachtung? Warum in aller Welt soll denn alles lebendig sein? Warum ist Beweglichkeit mehr wert als Starrheit? Der Lebensprophet mag das für selbstverständlich halten. Dem Forscher, der nur betrachten will, steht solche Parteinahme nicht an. Ja, widerspricht sie nicht seinem Wesen? Aus der Scheu vor Festlegung kann gewiß unter Umständen auch der „Gewissenhafte des Geistes", also der theoretische Mensch reden. Aber darf diese Gewissenhaftigkeit bis zur Ablehnung jedes Systems gehen, ohne daß damit zugleich die Möglichkeit einer reinen Theorie aufgehoben und die Gewissenhaftigkeit im theoretischen Interesse sinnlos wird?

Es genügt für die reine Betrachtung, zumal wenn sie wie in der Philosophie universal sein soll, nicht, daß man ein unübersehbares Material überhaupt irgendwie ordnet, sondern man muß als theoretischer Mensch die eine Ordnung für richtiger als die andere halten, und diese Ueberzeugung setzt voraus, daß es schließlich eine und nur eine Ordnung gibt, die uns zwar unbekannt sein mag, aber doch die wahre Ordnung ist, der sich allmählich anzunähern, das Ziel aller wissenschaftlichen Ordnungen bildet. Der Gegensatz zwischen Systematik und System ist undurchführbar. Die Systematik muß im Dienst der Systembildung stehen. Ohne diese Voraussetzung verliert sie wie die reine Betrachtung überhaupt jeden theoretischen Sinn.

Insbesondere wer von einer „Vergewaltigung" der Lebensinhalte durch das System redet, kann das nur vom Standpunkt einer außerwissenschaftlichen Weltanschauung, d. h. zugunsten irgendwelcher atheoretischen Werte und Güter tun. In den Mund des rein betrachtenden Menschen gehört das Wort nicht. Wer theoretische Vergewaltigung des Lebens für möglich hält, für den gibt es eine vom erkennenden Subjekt unabhängige, nach

anderen als theoretischen Gesichtspunkten geordnete Welt, die er sich nicht durch die Wissenschaft zerstören lassen will. Für den theoretischen Menschen, der sich von allen außerwissenschaftlichen Wertungen freihält, ist die Welt beim Beginn seiner Untersuchung, also unabhängig von jeder Auffassung, noch gar keine „Welt" im Sinne eines Kosmos, eines geordneten Ganzen, sondern ein Chaos, dessen Wiedergabe faktisch unmöglich und, wie wir gesehen haben, im theoretischen Interesse auch nie anzustreben ist, weil sie keine Erkenntnisbedeutung besäße, selbst wenn wir sie vollziehen könnten. Erst durch Formen des logischen oder rationalen Denkens bringen wir unsere Anschauungen in die theoretische Sphäre. Nicht das Chaos oder das „Gewühl", das uns auffassungslos gegeben ist, sondern nur ein Kosmos, d. h. ein Geformtes oder Geordnetes, also etwas vom Standpunkte des Chaos schon Vergewaltigtes, kann durch die theoretische Auffassung vergewaltigt werden, und diese angebliche Vergewaltigung durch das System bedeutet lediglich die theoretisch notwendige Ersetzung der außerwissenschaftlichen Formung der Welt durch die Wissenschaft, die Umwandlung einer ästhetischen oder ethischen oder religiösen oder „lebendigen" Welt in den theoretisch begriffenen und geformten Kosmos.

Solcher Umwandlung hat der betrachtende Mensch, der nur forschen will, sich freiwillig zu beugen. Das heterogene Continuum des bloßen Erlebnisstroms, dem die moderne Lebensphilosophie sich anvertrauen möchte, verdient keine Schonung. Es ist für den wissenschaftlichen Philosophen nur etwas, das überwunden werden soll, damit ein theoretisch geordnetes Reich von Begriffen, d. h. ein System der Philosophie entsteht. So müssen wir bei der Forderung, die wir im ersten Kapitel an die universal denkende Philosophie gestellt haben, aus theoretischen Gründen stehen bleiben. Sie hat die Welt in ihrer Totalität als Kosmos zu erfassen, und nur durch das System kommt sie vom theoretischen Chaos zum theoretisch begriffenen Kosmos. Der aber bildet das unvermeidliche Ziel jeder universalen Wissenschaft. So ist gerade mit der reinen Betrachtung der „Wille zum System" notwendig verknüpft.

Wohl kann auch aus theoretischen Motiven Abneigung gegen eine gewisse A r t von Systemen entstehen. Der Philosoph wird

sich vor jeder voreiligen Festlegung hüten, weil er darin Gefahren für die Vollständigkeit seines Denkens fürchtet. Doch bedeutet das nur die Bekämpfung eines unzureichenden Systems zugunsten eines möglichst umfassenden und vollständigen, und daher hat die Vorsicht gegenüber einem Gedankengebilde, das sich zu früh abschließt, mit dem Kampf gegen das System überhaupt nicht das Geringste gemein. Es bleibt vielmehr unentbehrliche Voraussetzung jedes rein wissenschaftlich philosophischen Denkens, daß irgend ein geordnetes Ganzes von Begriffen und Urteilen unbedingt gilt für den Inbegriff der Lebensinhalte, den wir als Welt wissenschaftlich bearbeiten, und dazu kommt ferner die Voraussetzung, daß wir als theoretische Menschen auch imstande sind, den Gehalt dieses Ganzen von Begriffen und Urteilen oder das System immer mehr zu erfassen und in sinnvollen Sätzen niederzulegen. Gibt es für uns einen solchen Weg vom Chaos der bloßen Lebensinhalte zum Kosmos der im System geformten Lebensinhalte nicht, so verliert die wissenschaftliche Tätigkeit des Philosophen jeden theoretischen Eigenwert. Sie ist dann nur noch als Mittel zur Realisierung außerwissenschaftlicher Ziele zu verstehen, also entweder in den Dienst der Lebenserhaltung oder irgend eines anderen atheoretischen Zweckes zu stellen. Der Glaube daran aber bedeutet eine antitheoretische Weltanschauung, die mit dem Ideal einer rein betrachtenden Philosophie sich nicht verträgt.

So ist mit dem Willen zum theoretischen Verhalten gegenüber der Welt eine Ueberzeugung notwendig verknüpft, die sich gegen das Ideal der All-Lebendigkeit richtet. Der nur betrachtende Forscher muß die Form des Systems, das unabhängig von ihm gilt, als etwas Festes oder Starres denken im Gegensatz zum kontinuierlichen Fluß und zur Beweglichkeit der Lebensinhalte. Auch deshalb kann er nicht so für das Bewegliche Partei nehmen, daß er a l l e s Starre um seiner Starrheit willen bekämpft. Damit kommen wir zu demselben Ergebnis, zu dem uns schon die Kritik Simmels geführt hatte. Nur ist es jetzt über den einzelnen Begriff oder die einzelne Form hinaus auf das System von Begriffen oder Formen erweitert.

Doch der Biologismus wird seine Waffen noch immer nicht strecken, sondern den Willen zum System, der das notwendige

a priori jedes theoretischen Nachdenkens über die Welt bildet, aus seinen Lebensprinzipien heraus zu erklären suchen und ihn damit zugleich ablehnen oder ihm wenigstens nur eine relative Berechtigung zusprechen, die gegenüber der absoluten Berechtigung des Lebensstandpunktes zurückzutreten habe. Auch diese biologistische Theorie wird von Jaspers vertreten, der von Nietzsche und ebenso von Kierkegaard nur betrachtende Psychologie zu entnehmen glaubt, mit seinem Kampf gegen das System aber völlig unter dem Einfluß von Nietzsches biologistisch orientierter Weltanschauung steht. Da sie bei ihm als reine Theorie auftritt, können wir an der Hand seiner Gedanken schließlich auch zu ihr kritisch Stellung nehmen.

Jaspers sucht die Weltanschauungen als „Geistestypen" unter verschiedene Klassen zu bringen. Er fragt, wo der Mensch seinen „Halt" habe, und dabei ergeben sich drei Möglichkeiten. Entweder fehlt es an jedem Halt, dann entsteht der Typus des Skeptizismus und Nihilismus. Oder der Mensch hat einen Halt, dann findet er ihn entweder im Begrenzten oder im Unendlichen. Das Unendliche, das ist das „Lebendige". Der Halt im Begrenzten, das ist das starre System, und das nennt Jaspers echt biologistisch das „Gehäuse". Er sieht in ihm die Form, die das Leben zwar hervorbringen muß, von der es sich aber wieder zu befreien hat.

Die psychologische Betrachtung weiß, daß wir nur in Gehäusen leben können. Es bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als Systeme zu bilden. „Wie der Stengel der Pflanze, um leben zu können, einer gewissen gerüstbildenden Verholzung bedarf, so bedarf das Leben des Rationalen." Dann jedoch erfahren wir: „wie aber die Verholzung schließlich dem Stengel das Leben nimmt, und (ihn) zum bloßen Apparat macht, so hat das Rationale die Tendenz, die Seele zu verholzen."

Da haben wir die biologistische Ableitung für die Notwendigkeit des philosophischen Systems in reinster Gestalt und zugleich die Herabsetzung der Systeme zu toten Schalen oder Häuten, die wieder abgeworfen werden müssen. Die Schlange, die sich nicht häuten kann, geht zugrunde, sagt Nietzsche. Bisweilen erfolgt die Sprengung des Gehäuses nach Jaspers plötzlich. In einem Moment fliegt der Schmetterling aus der Puppe.

In anderen Fällen wird die Puppe durchlöchert, der Weg gesehen, aber ruhig gewartet, bis das positive Leben von selbst und ohne Gewaltsamkeit die allerletzten Reste des früheren Gehäuses verschwinden läßt.

Das Prinzip dieser Deutung des Systems der Philosophie, auf Grund deren jedes System aus theoretischen Motiven abgelehnt wird, erinnert an den Gedanken von Simmel, der uns beschäftigt hat. Das Leben schafft immer von neuem Formen, um sie wieder zu zerstören. Aber Simmel weiß, daß er damit Metaphysik treibt. Bei Jaspers tragen diese Lehren ein biologistisches Gepräge, und insofern kommen sie hier von neuem in Betracht. Die Systeme werden zu verstehen gesucht auf Grund ihrer biologischen Funktionen. Das ist das Prinzip des biologistischen Pragmatismus und erinnert an James. Systeme stellen sich dementsprechend als eine N o t des L e b e n s dar, aus der unter keinen Umständen eine Tugend des „lebendigen" Menschen gemacht werden darf. Man kann sie leider nicht entbehren, aber jedes ist wieder abzuwerfen, damit es einem neuen Platz macht. So will es die Lebendigkeit des Lebens, und der Standpunkt des Lebens erweist sich jedem Standpunkt eines Systems als übergeordnet. Das scheint die theoretische Rechtfertigung der antisystematischen Lebensphilosophie durch das biologistische Prinzip.

Wieder müssen wir fragen: ist das ein wissenschaftlicher Standpunkt? Der Forscher, der den Eigenwert wahrer Gedanken voraussetzt und nur dadurch zum theoretischen Forscher wird, daß er es tut, wird die biologistische Erklärung, für die das System Schale oder Muschel oder Schlangenhaut ist, nie mitmachen können. Zunächst muß er sich vor der darin liegenden Verwechslung hüten, die geschaffene K u l t u r erzeugnisse, deren Bedeutung gerade in ihrer Festigkeit und Dauer besteht, mit abgestorbenen N a t u r produkten gleichsetzt, die wieder abzuwerfen sind. Der Mensch, der Weltanschauung hat und über sie zur wissenschaftlichen Klarheit zu kommen sucht, ist ein soziales und geschichtliches Wesen. Die Menschheit hat für ihre Weltanschauungen „Gedächtnis", und ein Teil dieses Gedächtnisses ist die wissenschaftliche Philosophie. Der Kulturmensch lebt nicht wie das einzelne, bloß „natürliche" Lebewesen, dem

das Gehäuse von selbst wächst, und das es wieder abwirft. Er findet eine Weltanschauung als Erbe seiner Väter vor, nimmt sie auf, bleibt entweder bei ihr stehen oder bildet sie um, und wenn die Weltanschauungen sich auch von Generation zu Generation ändern, so werden sie doch dabei zugleich weiter ausgestaltet und jedenfalls in ihrer Totalität niemals so abgeworfen wie eine Schlangenhaut.

Das gilt nicht einmal von den außerwissenschaftlichen Weltanschauungen, und vollends wird die biologistische Erklärung sinnlos gegenüber den Bestrebungen der wissenschaftlichen Philosophie, die darauf ausgeht, über das Ganze der Welt zur theoretischen Klarheit zu kommen. Die Ansichten und Ueberzeugungen der wissenschaftlichen Philosophen von Welt und Leben sind Glieder eines geschichtlichen Zusammenhanges, der sich nahezu kontinuierlich durch zwei und ein halbes Jahrtausend hin erstreckt. Die Weltanschauungen von „Müller und Schulze", die mit oder ohne Fühlung mit der wissenschaftlichen Philosophie sich aus persönlichen Erfahrungen bilden, kann man allenfalls wie Naturprodukte behandeln, welche mit ihren Trägern wachsen und wieder zugrunde gehen, ohne bleibende Spuren zu hinterlassen und andere Weltanschauungen zu beeinflussen. Von ihnen gibt es auch eine generalisierende Auffassung, die ihre Typen ordnet wie die Naturwissenschaft die Typen der Organismen, und bei der Darstellung solcher Weltanschauungen kann man vielleicht, wenn auch mit Vorsicht, biologische Analogien verwenden. Es mag vorkommen, daß jemand aus Lebensangst sich in ein fremdes System wie in ein Gehäuse verkriecht.

Die Weltanschauungen der großen, selbständigen, geschichtlich bedeutsamen Denker aber, die sie im bewußten Zusammenhang mit der Vergangenheit auf Grund der Lehren ihrer Vorgänger ausgestaltet haben, kann man nur insofern mit Naturprodukten wie Gehäusen vergleichen, als man dabei die unvereinbaren G e g e n s ä t z e zwischen beiden hervorhebt. Der biologistische Naturalismus ist hier wie überall außerstande, Erscheinungen des geschichtlichen Kulturlebens in ihrem Werden und Vergehen zu begreifen. Ist Spinozas System ein „Gehäuse"? Hier redet sogar Nietzsche von „heiligem Land". Und Kants Kritiken? Ihnen gegenüber merkt Jaspers selbst, daß seine

Theorie nicht stimmen will. Er nennt sie „riesenhafte Fragmente". Wenn dies Wort hier passen soll, wer hat dann überhaupt noch ein System? Wir kommen ins Gebiet reiner Willkür. Die Gehäusetheorie widerlegt sich selbst.

Aber auch abgesehen davon darf man das von einem Denker erdachte System nicht mit einem verknöcherten Gehäuse vergleichen. Auch der Biologist kann das nicht, ohne seine eigenen Theorien damit sinnlos zu machen. Das widerspricht dem „Geist" oder dem Sinn, aus dem heraus ein solches Gebilde entspringt, und muß daher sein inneres Wesen völlig verfehlen. Falls jemand nach Bildern sucht für die Weltanschauung, die er sich zurecht legt, wird er auf das Kulturleben blicken und von einem Haus reden, das er sich baut, um als theoretischer Mensch in ihm zu wohnen, das er braucht, um aus ihm hinauszuschauen auf die Welt, die er betrachten will, und das fest auf Prinzipien ruhen muß, wenn die Stürme des Lebens und der Leidenschaften es umbrausen. Er wird ein Haus bauen wollen, das so lange dauert wie möglich, und an dem die Nachwelt weiterbauen kann. Dazu braucht er Steine, die hart und rechtwinklig behauen sind, d. h. fest bestimmte Begriffe, mit denen er der schwankenden Erscheinung, die die bloße Anschauung ihm bietet, Herr wird. Er kann theoretisch nicht „leben" ohne festes Fundament und sichere Prinzipien.

Wollte er dagegen seine Gedankenarbeit und die Weltanschauung, die er sich schafft, biologistisch als „Verholzung" ansehen, so müßte sie für ihn jeden Sinn verlieren. Nie wird er sich als theoretischer Denker in ein finsteres Gehäuse verkriechen und gegen das lebendige Leben absperren, sondern dafür sorgen, daß sein Haus der Sonne und dem Mond ebenso wie den frischen Winden des Lebens offen steht, und daß es Fenster hat, die ihm den Blick eröffnen über das weite Land. Will der Biologismus ihm einreden, seine rationalen Gedanken denke er nur, um sich eine schützende Schale wachsen zu lassen, dann lacht er ihn fröhlich aus. Die aus spezialwissenschaftlichen Gesichtspunkten erwachsenden biologistischen Theorien erreichen diese Probleme in keiner Hinsicht. Sie werden zu wirklichkeitsfremden, „toten" Konstruktionen und können nur als Verfälschung des Sinnes der Systembildung gelten, der jedem syste-

matisch Denkenden aus eigenem unmittelbarem „Erleben“ heraus vertraut und über jeden Zweifel erhaben ist. Der Biologist, soweit er theoretisch denkt, mißversteht sich selbst, wenn er sein eigenes Denken glaubt, biologisch fassen zu können. Er will in Wahrheit etwas, das in keine biologistische Kategorie eingeht, denn so will es das Pathos der reinen Betrachtung oder der Wissenschaft, und so „will“ er selbst es als theoretischer Mensch, auch wenn er darüber keine Klarheit hat. Die biologistische Betrachtung, die es anders will, kann theoretisch nicht bestehen, und darauf allein kommt es in der Wissenschaft an.

In Zeiten, in denen Systeme sklavisch nachgebetet werden, hat es freilich einen guten Sinn, auch das Recht der Bewegung und des Lebens zu preisen, und davon wird noch zu reden sein, wenn wir von dem Recht der Lebensphilosophie sprechen. Das ist dann sozusagen eine Angelegenheit der wissenschaftlichen „Politik“. Unsere Zeiten aber, in denen die Lebensphilosophie Mode ist, fördern zu einem so gerichteten politischen Verhalten nicht auf. Angesichts der Erweichung aller Begriffe, die man „lebendig“ zu machen sucht, und der Lebensangst vor dem System wird der theoretische Mensch nicht mit dem großen Lebensstrom schwimmen wollen. Die wissenschaftliche „Substanz“ ist da bei denen, die bauen können oder es wenigstens versuchen.

Man mag auch diesen Standpunkt eine „Weltanschauung“ nennen und ihn damit nicht als „wissenschaftlich“ anerkennen. Doch stecken in ihm nur die Voraussetzungen, die kein Theoretiker entbehren kann. Hier steht eben die theoretische Weltanschauung, die das System braucht, gegen die antitheoretische, der es unsympathisch oder gar verhaßt ist, und der theoretische Mensch darf, falls er sich selbst versteht, nur für die Weltanschauung Partei ergreifen, innerhalb welcher die reine Theorie einen Sinn hat. Als wissenschaftlicher Standpunkt sind daher die Bestrebungen der Lebensphilosophie, die das systematische Denken biologistisch zu erklären, das System als Gehäuse zu kennzeichnen und damit dem Leben gegenüber zugleich herabzusetzen suchen, in sich widerspruchsvoll. Der Widerspruch aber ist für jeden wissenschaftlichen Standpunkt „tötlich“.

War es nötig,, auch solche Selbstverständlichkeiten aus-

drücklich zu sagen? Heute ist alles Denken theoretisch so „lebendig“ und „beweglich“ und damit so erweicht, daß man logisch kaum mehr treten kann. Die Modephilosophie des Lebens wird bisweilen zum Lebenssumpf, und darin gibt es dann nur noch Froschperspektiven. Da gilt es zunächst einmal, nüchtern erkenntnistheoretisch und methodologisch Wege und Brücken zu bauen, auf denen das Material zur Errichtung von festen theoretischen Häusern herbeizuschaffen ist, zu Gebäuden mit möglichst hohen Türmen, die standhalten und einen weiten Ausblick gestatten. Weil man nur von ihnen aus die Welt schauen und überschauen kann, und weil das doch wohl immer die Aufgabe des theoretischen Menschen bleibt, kommt alles auf das feste Bauen und auf klare Prinzipien an. Als Forscher haben wir das Leben begrifflich zu beherrschen und zu befestigen und müssen daher aus der bloß lebendigen Lebenszappelei heraus zur systematischen Weltordnung. Deswegen ist die moderne Lebensphilosophie, die das nicht einmal wollen, geschweige denn leisten kann, wissenschaftlich zu bekämpfen. Jeder Versuch, ein System der Philosophie zu errichten, muß sich zunächst gegen sie wenden, damit das Feld frei wird für das positive Schaffen. Die Lebensangst vor dem System darf nicht in die wissenschaftlichen „Prinzipien“ hineingeraten. Wenn dem Biologismus das passiert, ist er nicht nur unphilosophisch, sondern wird philosophiefeindlich, also gewiß keine Lebens p h i l o s o p h i e.

Damit ist der letzte Anspruch, den die Modebewegung unserer Zeit erheben kann, um ihre „Prinzipien“ zu retten, für den theoretischen Menschen als hinfällig durchschaut. Diese Philosophie behält nichts mehr übrig, was als durchgeführte Philosophie im p o s i t i v e n Sinne gelten kann. Unsere Kritik, soweit sie auf eine Verneinung der zeitgemäßen Strömungen hinauskommt, ist also abgeschlossen. Es bleibt nur noch die Frage, ob t r o t z d e m die Lebenstendenz nicht Bedeutung auch für die Philosophie besitzt.

Zehntes Kapitel.

Leben und Kultur.

„Und setzet ihr nicht das Leben ein,
Nie wird euch das Leben gewonnen sein."
Chor.

Ehe wir uns jedoch zu dieser letzten Frage wenden, gehen wir einen Schritt in verneinender Richtung weiter, um das Verhältnis von Leben und Kultur noch in anderer Hinsicht klar zu stellen. Es ist nicht allein unmöglich, die Kulturwerte positiv als Lebenswerte zu verstehen, sondern die Kultur muß sogar in ein negatives Verhältnis zum Leben gebracht werden. Erst dadurch tritt ganz zutage, wie unzureichend die Philosophie des bloßen Lebens ist. Das Bedürfnis nach einer echten Philosophie des Lebens wird sich vielleicht dann noch stärker regen.

Gewiß haben wir das Leben als Bedingungsgut hoch zu stellen und jede Lehre kulturfeindlich zu nennen, die auf Lebensvernichtung ausgeht. Dennoch kann der allein, welcher die Lebendigkeit auch in sich zurückzudrängen vermag, ein Kulturmensch genannt werden, und erst dort gibt es daher objektive Kulturgüter, wo sie zur Lebendigkeit des Lebens in einer Art von Gegensatz stehen. Um es schroff auszudrücken, indem wir dabei das Wort so gebrauchen, wie die Lebensphilosophie es benutzt: man muß das Leben bis zu einem gewissen Grade „töten", um zum Kulturleben mit Eigenwerten zu kommen. Was dies anscheinend paradoxe Wort sagen will, sei wenigstens an einigen Beispielen erläutert.

Selbstverständlich dürfen wir dabei das Wort Leben nicht in dem umfassendsten Sinne nehmen, nach dem alles, was wir „erleben", schon Leben heißt, denn wir „leben" auch als Kulturmenschen, und es werden alle Kulturgüter mit ihren Werten von uns „erlebt". Wie im Biologismus neuester Richtung darf „Leben" jetzt nur im Gegensatz zum Toten gebracht werden für das lebendige, wachsende, v i t a l e Leben, wie wir am besten sagen werden, wo die Vieldeutigkeit des Wortes „lebendig" zu Unklarheiten führt, und zwar ist diese Scheidung in ein Leben im weiteren und ein lebendiges, vitales Leben im engeren Sinne sowohl notwendig mit Rücksicht auf das Verhalten des Menschen

zu einem Kulturgut, das er „erlebt", als auch mit Rücksicht auf den Inhalt des Kulturgutes selbst. Menschliches Subjektsverhalten ist immer „Leben", muß aber gerade deshalb vom lebendigen Leben als dem vitalen geschieden werden, wo Unlebendiges oder gar Unwirkliches „erlebt" wird. und ebenso ist in dem Inhalt des Kulturobjektes das, was lebt im Sinne des Vitalen, von dem zu trennen, was darin als Unlebendiges und Unwirkliches ein „Eigenleben" führt, ohne vitales Leben zu sein.

Der Abstand von der lebendigen Wirklichkeit wird am deutlichsten wieder bei dem theoretischen Menschen, und zwar jetzt nicht nur bei dem objektiven Kulturgut, an dem die Wahrheit haftet, von dem wir schon vorher sahen, daß es keine vitale Lebendigkeit besitzt, sondern auch bei dem Verhalten des theoretischen Subjekts.

Es hat lange gedauert, bis der Wahrheitswert in seiner Reinheit zum Bewußtsein kam, und bis Menschen es lernten, in ihm zu „leben", um so ihrem bloß vitalen Leben Sinn zu verleihen. In Griechenland wurde zum ersten Male die Wahrheit um ihrer selbst willen gewertet, und das Gut, an dem sie haftet, die Wissenschaft, um der Wahrheit willen gesucht. Die Zurückdrängung des bloß vitalen Lebens durch die Kultur tritt dabei klar zutage. Kenntnisse besaß man schon lange vorher. Man kann sie suchen und werten, um sie in den Dienst des vitalen Lebens zu stellen. Dann ist aber von „Wissenschaft" noch keine Rede. Man forscht nur, weil man das Wissen zum Leben oder zu irgend einem andern Zwecke braucht. So war es anfangs überall, und so ist es heute noch bei vielen.

In Griechenland kehrte sich zum ersten Male das Verhältnis um. Der Mensch, zunächst auch dort in wenigen Exemplaren, forschte nicht mehr, um zu leben, sondern lebte, um zu forschen. Durch die Wahrheit erst erhielt das Leben für ihn Wert. Vom biologistischen Standpunkt müßte diese Umwertung als „Entartung" bezeichnet werden. Für die Entwicklung der Kultur bedeutet sie einen Höhepunkt. Lebenswerte danken ab zugunsten von theoretischen Eigenwerten. Gerade das sichert diesem geschichtlichen Moment das „Leben" im Sinne der Unsterblichkeit, d. h. mehr als vitales Leben. Bis auf den heutigen Tag findet hier der theoretische Mensch sein unübertroffenes Vorbild.

Wer also den Versuch macht, die wissenschaftliche Wahrheit biologistisch der Nützlichkeit für das vitale Leben gleichzusetzen, wie der Pragmatismus es unternimmt, begeht nicht nur eine grobe Begriffsverwechslung, indem er zwei prinzipiell voneinander verschiedene Werte durcheinander mengt, sondern er würde, wenn er Erfolg hätte, uns zu jenem Zustande wieder zurückführen, der in Europa herrschte, bevor die Griechen das vom bloßen Leben abgekehrte theoretische Verhalten zum Wahrheitswert und damit die Wissenschaft hervorbrachten. Die biologistische Erkenntnistheorie bedeutet im Prinzip einen Rückfall in Barbarei. Sie ist auf theoretischem Gebiet die spezifisch-kulturfeindliche Richtung.

Lebensferne ist demnach nicht nur mit den Produkten der Erkenntnis oder den Begriffen verknüpft, sondern gehört auch zum Wesen des theoretischen Menschen selbst. Erst wenn wir darauf achten, wird der Gegensatz des Kulturgutes Wissenschaft zum Leben ganz klar. Alles, was wir erkennen, entfernen wir damit von uns, so daß wir es nicht mehr als Lebendiges erleben. Früher haben wir gesehen: es ist der Sinn des „Begriffes", daß er das Begriffene unlebendig macht. Das hat dann seine Folgen auch für das Leben des erkennenden Subjekts. Die Wahrheit, die es denkt, verkörpert sich allein im unlebendigen logischen „Sinn". So wird ein Dualismus von Leben und Denken auch in jeden Menschen, der Wissenschaft treibt, hineingebracht. Das „Leben" im logischen „Sinn" oder in der Wahrheit liegt vom vitalen Leben weit ab und kann nicht als biologisches Leben bezeichnet werden.

Freilich zeigen, wie wir sahen, die Begriffe der verschiedenen Wissenschaften in ihrem objektiven Gehalt eine mehr oder weniger große Lebensferne, und das muß ebenfalls im Verhalten des erkennenden Subjekts zum Ausdruck kommen. Im einzelnen braucht das nicht erst gezeigt zu werden. Der Mathematiker steht ebenso wie seine Begriffe als Mathematiker dem lebendigen Leben am fernsten. Der Historiker andererseits lebt mit seinen Objekten deren lebendiges Leben mit, und dazwischen gibt es eine Fülle von Abstufungen. Doch auch der Historiker lebt, ebenso wie seine Wissenschaft das Leben tötet, in unlebendigem Sinn, so lange er nur Historiker ist. Das gilt wieder sogar vom Biographen.

Der wissenschaftlich denkende Mensch lebt also nicht einmal dann im Lebendigen, wenn er das Lebendigste von allem erforscht.

Der Gedanke an eine mehr oder weniger große Lebensnähe hat noch eine andere Bedeutung. Er kann nicht nur zur Anordnung der verschiedenen Teile der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Lebens der Forscher, sondern auch zur Anordnung der verschiedenen außerwissenschaftlichen Kulturgebiete dienen. Man wird versuchen, dem Leben näher zu kommen, als es durch irgendeine Wissenschaft möglich ist, und dabei doch in der Kultursphäre zu bleiben wünschen, also nicht nur vital zu leben.

Das hat gewiß seine Berechtigung, und zu diesem Zweck bietet sich zunächst die Kunst dar. Daß ihr Inhalt lebendiger ist als der der Wissenschaft, hat man schon öfter bemerkt. Mancher künstlerische Mensch empfindet einen Schauer vor der toten Abstraktion der wissenschaftlichen Theorien, und wenn er sich, wie das wohl vorkommt, zu einer Metaphysik des Lebens hingezogen fühlt, so ist das nur dadurch zu erklären, daß das Wort Leben ihn täuscht. Er gibt diesem metaphysisch gefaßt völlig leeren Begriff einen Inhalt, den er als metaphysischer Begriff nicht besitzen kann. Höchstens die Geschichtswissenschaft scheint an Lebensfülle mit der Kunst wetteifern zu dürfen, aber nur deshalb, weil sie künstlerische Momente in sich aufnehmen und dadurch mit Rücksicht auf die Anschauung eine Lebensnähe erreichen kann, die ihr als Wissenschaft versagt ist. Das eigentlich Wissenschaftliche in ihr „tötet" das Leben schon deshalb, weil durch den Begriff die unmittelbare Anschauung in ihrer Lebensfülle zerstört werden muß. In der Welt der Anschauung aber sucht und findet die Kunst ihre Heimat, und deshalb berührt sie das Leben, wenigstens in einer Hinsicht, unmittelbar.

Trotzdem darf man auch von ihr nicht sagen, daß sie das lebendige Leben selbst in sich aufnimmt. Alles, was wir als bloß lebendig erleben, ist für sich nicht nur ohne logischen, sondern auch ohne ästhetischen Wert. Von dem lebendigen Leben selbst muß der ästhetische Mensch sich abwenden, um den Sinn des Kunstwerkes zu verstehen, der nicht vital lebendig ist.

Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem Leben und dem Kunstwerk zeigt sich nirgends deutlicher als daran, daß, so-

bald die Grenze zwischen dem künstlerisch Dargestellten und der lebendigen Wirklichkeit sich nicht mehr ziehen läßt, der ästhetisch feinfühlige Mensch das als unerträglich empfindet. Man braucht dabei nicht gleich an Panoramen oder an Wachsfiguren zu denken. Auch in Werken, die der Kunst allein dienen sollen, wirkt volle, das Leben vortäuschende Lebendigkeit abstoßend. Naturalistische Theorien, die behaupten, Kunst habe dem Leben so nahe wie möglich zu kommen, sind nicht nur falsche ästhetische Theorien, sondern enthalten überhaupt keine Aesthetik. Sie reden gar nicht vom ästhetischen Wert, und sie können es auch nicht. Es muß die Frage gestellt werden, wodurch sich das Kunstwerk von der lebendigen Wirklichkeit, die es darstellt, unterscheidet. Nur wo es einen Abstand gibt, ist ein ästhetischer Wert möglich.

Worauf die Unlebendigkeit des ästhetischen Gegenstandes beruht, kann hier nicht im einzelnen gezeigt werden. Dies Eine genügt: was ästhetisch wirken soll, ist notwendig aus dem lebendigen Zusammenhang, in dem es mit der Wirklichkeit steht, herauszulösen, zum mindesten so zu isolieren, daß es dadurch sein ursprüngliches und lebendiges Leben verliert. Damit soll nicht für einen ästhetischen „Formalismus" Partei ergriffen werden. Auch wenn der Künstler seine lebendige Seele in seine Kunstwerke hinein ergießt, und diese infolgedessen die ganze Wärme seines Gefühls ausstrahlen, so hat doch diese „Lebendigkeit" nichts mit der des Lebens zu tun, in dem wir als Lebewesen vital leben.

Wohl kann man von einer Statue sagen, sie „lebe" im Gegensatz zu dem toten Marmor, aus dem sie wirklich besteht. Aber dieses Leben führt sie nicht in der Wirklichkeit des vitalen Lebens, denn ihre Wirklichkeit bleibt ja tot, sondern es ist eine „ideale" Sphäre, in der das ästhetische „Leben" sich bewegt. Alles an einem Kunstwerk, was daran zur Kunst gehört, bleibt von der Wirklichkeit des vitalen Lebens so weit getrennt, daß es überhaupt nicht mehr als „Wirklichkeit" bezeichnet werden kann, falls wir unter diesem Wort die in der Zeit ablaufende und im Raum ausgedehnte psychophysische Realität verstehen, zu der die Lebewesen gehören. Genau wie der logische Sinn eines wahren Satzes ist auch der ästhetische Sinn eines

Kunstwerkes, den wir verstehen, und auf den es allein dem ästhetischen Menschen ankommt, ebenso unwirklich, wie er unlebendig ist.

Es gibt freilich in der modernen Kunst Werke, die dem zu widersprechen scheinen. Da wird nicht der ganze Stoff so geformt, daß er sich dadurch vom wirklichen Leben entfernt. Man kann sich das an einer Plastik von Rodin deutlich machen. Ein menschlicher Körper wächst aus einem Marmorblock heraus. Der Körper selbst ist künstlerisch gestaltet und der Wirklichkeit des Steines entrückt. Der Marmor darunter aber bleibt Stein und gehört doch mit zum Kunstwerk. Während der Körper also etwas anderes b e d e u t e t, als er i s t, ist dieser Marmor zugleich wirklich das, was er im Kunstwerk auch bedeutet. Da scheint also jenes Auseinanderfallen von Wirklichkeit und ästhetischem Sinn nicht zu bestehen, und in anderen Künsten läßt sich ähnliches aufweisen. Es gibt in Musikstücken Töne, die nur als Wirklichkeiten, z. B. als lebendiger Schrei, wirken. Hier droht vollends das Aesthetische mit der lebendigen Wirklichkeit zusammenzufallen.

Trotzdem können diese und andere Beispiele unserer Behauptung nicht entgegenstehen, denn es ist darauf zu achten, daß es sich immer nur um T e i l e innerhalb eines ästhetischen Zusammenhanges handelt, und daß, ganz abgesehen davon, ob man solche Effekte ästhetisch billigen will oder nicht, die lebendigen Wirklichkeiten, soweit sie überhaupt zur Kunst gehören, nur als K o n t r a s t e zu dem ästhetisch Gestalteten in Betracht kommen. Sie haben somit doch eine ästhetische Bedeutung, die nicht mit ihrer lebendigen Wirklichkeit zusammenfällt, und widersprechen also unserer Ansicht so wenig, daß sie vielmehr bestätigen: nur mit ihrer unlebendigen Bedeutung, nicht als lebendige Wirklichkeiten liegen sie in der ästhetischen Sphäre. So zeugen auch sie für die Lebensferne der Kunst und für das notwendige Auseinanderfallen der Lebenswerte und der Kulturwerte. Ein Kunstwerk, das nur lebendiges Leben enthält, wird man vergeblich suchen.

In unserem biologistischen Zeitalter fehlt es, wie wir sahen, nicht an Versuchen, der Kunst die Ursprünglichkeit des Lebens zu geben, die sie nicht besitzt, und die man an ihr vermißt.

Der geistvollste, freilich stark mit Schopenhauerscher Willensmetaphysik durchsetzte Versuch in dieser Richtung stammt wieder von Nietzsche. Wenn in der Schrift über „die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" das Dionysische dem Apollinischen gegenüber gestellt wird, so bedeutet das, abgesehen von anderen Denkmotiven, die sich eng damit verbinden, daß dem Menschen, der das elementare Leben leben will, die apollinische, und das ist eben die dem lebendigen Leben fernstehende Kunst, nicht genügt.

Doch schon Nietzsches Gedanke, daß die Musik dem Leben näher wäre als andere Künste, ist falsch. Man könnte viel eher sagen, daß sie unter den Künsten das sei, was die Mathematik unter den Wissenschaften darstellt. In ihr wird die größte Entfernung vom lebendigen Leben erreicht, die bei dem Festhalten an der Anschauung möglich ist. Gerade sie also gehört, wenn irgend etwas, in das Reich des Apollinischen und Unlebendigen, und dasselbe gilt, wenn auch vielleicht nicht in so hohem Maße, von allen andern Künsten, von der Tragödie wie von der Plastik.

Dionysos, aufgefaßt als der Gott des bloß vitalen wilden Lebensdranges, hat in der ästhetischen Sphäre nichts zu suchen. Ihn aus ihr hinauszutreiben, oder ihm wenigstens Fesseln anzulegen, muß vielmehr die Aufgabe jeder wahrhaft künstlerischen Gestaltung sein.

Freilich wird die Ansicht, daß auch die Kunst das unmittelbare Leben „tötet" wie die Wissenschaft, vielen vollends paradox erscheinen. Wie oft fühlen wir alle unsere Lebenskräfte bei der Betrachtung eines Kunstwerks angeregt! Und doch dürfen wir uns nicht darüber täuschen, daß hier das Wort „Leben" eine andere Bedeutung hat als die des unmittelbaren vitalen Lebens oder des Lebens, von dem es biologische Theorien gibt. Es bleibt dabei, daß eine wahrhaft ästhetische Kultur erst dort möglich wird, wo wir darauf ausgehen, eine Welt über dem Leben zu bauen, die nicht mehr in demselben Sinne lebendig ist wie die lebendige Natur im Gegensatz zur toten Wirklichkeit.

Wie weit die Kluft zwischen Kunst und Leben ist, kann vielleicht noch deutlicher werden, wenn wir von der künstlerischen zur s i t t l i c h e n Kultur übergehen. Es ist der wollende und

handelnde Mensch, auf den es dabei ankommt. Er entfernt sich niemals so weit vom Leben wie der wissenschaftlich denkende und der künstlerisch anschauende. Von neuem müssen wir hier, auch mit Rücksicht auf die Lebendigkeit der Kulturgüter selbst, einen prinzipiellen Unterschied konstatieren, der sittliche Gebilde wie Ehe und Familie, Recht und Staat, Nation und Menschheit von den künstlerischen und wissenschaftlichen Werken noch mehr trennt, als diese von einander getrennt sind.

Der ethische Wert haftet zunächst stets an einem Willen und kann nur von hier aus auf andere Wirklichkeiten übertragen werden. Dies ethische Gut würde aber sofort seinen ethischen Wertcharakter oder seinen ethischen Sinn verlieren, wenn der Wille sich nicht in der Welt des lebendigen vitalen Lebens wirklich betätigte. Das tritt zutage, sobald wir daran denken, daß auch der Forscher oder der Künstler, insofern er schafft, einen im weitesten Sinn autonomen Willen hat, d. h. um der Werte der Wahrheit oder der Schönheit willen Kulturgüter zu verwirklichen sucht. Und es wird vielleicht noch klarer, wenn wir das ethische Prinzip nicht nur in der rein formalen Autonomie des Willens suchen, die sich auf j e d e Verwirklichung von wertbehafteten Gütern beziehen kann, sondern daran denken, daß sittliches Wollen im engeren Sinne Beziehungen sittlicher Lebewesen, autonomer Persönlichkeiten zu einander voraussetzt, also einen sozialen Charakter tragen muß, wobei dann entweder der Schwerpunkt auf dem einzelnen Individuum als einem Gliede der Gesellschaft ruht, zu der es im Gegensatz steht, oder auf den Zusammenhängen, welche die sozialen Individuen zu einem einheitlichen Ganzen miteinander verknüpfen, d. h. auf der Gesellschaft selbst. Der Mensch als soziales Wesen hat es gewiß in ganz anderer Weise mit dem lebendigen, vitalen Leben zu tun als der seinem Wesen nach asoziale, theoretische oder künstlerische Mensch.

Trotzdem fallen für ihn nicht nur die Lebenswerte und die ethischen Werte prinzipiell auseinander, sondern auch im sozialen Leben richtet sich die Kultur direkt gegen die bloß vitale Lebendigkeit, insofern nämlich, als sie zwar nicht darauf ausgeht, sie zu töten, wohl aber sie ihren ethischen Zwecken

unterzuordnen. Damit ist eine Einschränkung der Vitalität notwendig verknüpft.

Man kann sogar behaupten, daß, weil in einer Hinsicht Leben und Kultur hier enger verbunden sind als im wissenschaftlichen oder künstlerischen Gebiet, in anderer Hinsicht der Antagonismus zwischen beiden besonders deutlich zutage treten muß. Der sozialethische Mensch darf das Leben, für das er bei sich und andern verantwortlich ist, nur selten seinen bloßen „Lebenslauf" gehen lassen. Er muß sich vielmehr berufen fühlen, einzugreifen und das Lebendige, das für sich betrachtet ethisch wertindifferent ist, so zu gestalten, daß ihm eine Bedeutung und ein Sinn innewohnt. Gerade wegen der Lebensnähe dieses Wollens erreicht die Spannung von Leben und Kultur hier einen besonders hohen Grad. Sie muß deshalb auch stärker empfunden werden als z. B. in der künstlerischen Welt, und daher kommt es, daß ästhetisch angelegte Naturen, die Ruhelage und Harmonie suchen, sich von dem ethischen Wollen wegen seiner „rigoristischen" Lebensfeindlichkeit abwenden, um ins Aesthetische hinüberzugleiten, freilich ohne sich dabei immer klar zu sein, daß sie damit dem lebendigen, vitalen Leben durchaus nicht näher kommen. Es hat nur die Spannung aufgehört, in ihrem Bewußtsein sich bemerkbar zu machen, weil sie dem lebendigen Leben nun ganz ferngerückt sind, und diese „Lösung" des Widerstreites genügt ihnen.

Selbstverständlich wollen wir nicht sagen, daß der ethische Wille berufen sei, alles vitale Leben von Grund aus umzugestalten. Im Gegenteil, als Bedingung der sittlichen Kultur kann wegen der relativen Lebensnähe auch das bloß vital Lebendige sich mit ethischen Werten verknüpfen und eventuell eine große Bedeutung erhalten.

Das macht sich z. B. bei der Beurteilung von sexualethischen Vorgängen geltend. Freilich ist es grundverkehrt, in dem rein vitalen Geschlechtstrieb schon ein ethisches Gut zu erblicken. Solche Uebertreibungen sind nur als Reaktion gegen seine nicht minder verkehrte Herabsetzung oder „Verteufelung" zu begreifen. Der Trieb als solcher ist, wie alle bloßen Lebenstriebe, ethisch völlig indifferent: ganz allein davon, wie wir unser vitales Triebleben gestalten, hängt es ab, ob ihm ein ethi-

scher Charakter gebührt oder nicht. Von ethischen Werten oder Unwerten, die im Sexualleben selbst stecken, zu reden, hat keinen Sinn. Wohl aber kann die Sexualethik vielleicht zeigen, daß innerhalb der wertteleologischen ethischen Zusammenhänge, die sie behandelt, manche Strecken gerade aus ethischen Gründen, mit Rücksicht auf die Gemeinschaft autonomer Persönlichkeiten in ihrer rein „natürlichen" oder vitalen Lebendigkeit zu belassen sind. Das biologisch „Gesunde" bekommt so unter Umständen eine ethische Bedeutung, die es als solches nicht hat. Es gibt zweifellos Gebiete der Kultur, in denen elementare Lebenstriebe als rein natürliche Grundlagen eine so gewaltige Rolle spielen, daß eine weitgehende Reflektion auf ihre Funktionen störend wirken und das in seinem Ablauf bedrohen kann, was gerade in seiner biologischen Lebendigkeit und Unangetastetheit die Bedingung zur Verwirklichung sozialethischer Güter wie der Ehe, der Familie usw. ist.

Das ist ein Umstand, der wohl besonders dazu verleitet hat, das Biologische oder bloß vital Lebendige dem Sittlichen selbst gleichzusetzen und die Rede von einem „Recht" auf das Ausleben der Vitalität beliebt zu machen.

Aber auch hier ist wieder Zweck und Mittel verwechselt. Die Vitalität ist nur Mittel. Immer muß der ethische Wert schon auf das, was bloß lebendig ist, übertragen worden sein, damit das Leben aus seiner Wertindifferenz heraustritt. Der „Naturzustand", in dem nur die Lebenstriebe frei walten und das Leben sich ungehemmt auslebt, ist überall dem Kulturzustand entgegengesetzt. Der Kulturfortschritt ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die sich auf Teile größerer Zusammenhänge beschränken, mit einer Regelung und Einschränkung des bloßen Lebensdranges verbunden. Das mag dem Einzelnen oft sehr unbequem sein, und sagt er das aufrichtig, so ist dagegen nichts einzuwenden. Nur das „Recht" auf bloße Lebendigkeit oder auf Ausleben des vitalen Lebens als „sittliche Forderung" ist doch allzu naiv und hat mit Kultur jedenfalls nichts zu tun.

Der ethischen Persönlichkeit tritt das Lebendige überall als das „versinnlichte Material ihrer Pflicht" entgegen, in das sie einzugreifen hat, um es nach ethischen Normen umzugestalten. Ja, wir müssen uns im Ethischen ganz besonders daran ge-

wöhnen, daß das Leben selbst Normen für unser Wollen und Handeln niemals geben kann. Das bloß vitale Leben bleibt stets eine Tatsache, die da ist, und von der sich weiter nichts sagen läßt, als wie sie beschaffen ist.

Daß, um endlich auch sie zu erwähnen, die religiösen Werte nicht Lebenswerte sind, bedarf wohl am wenigsten einer ausdrücklichen Erörterung. Die Versuche, den religiösen Glauben dadurch zu rechtfertigen, daß die religiösen Völker bessere Chancen im Kampf mit anderen Völkern haben, muß jeden wirklich religiösen Menschen geradezu abstoßend anmuten. Sie kommen auf ein Lob des Aberglaubens hinaus und haben mit der Begründung religiöser Werte so wenig zu tun wie jene bekannten Anpreisungen der Religion als einer Stütze für den Thron oder für den Staat. Der religiöse Mensch kann in den religiösen Werten nur die „absoluten", über allen andern Werten stehenden Werte erblicken. Er muß jeden Gedanken an eine Unterbauung und Stützung ihrer Geltung durch andere Werte auf das Entschiedenste ablehnen. Ja, alle Werte müssen es vertragen, daß sie an ihrer Vereinbarkeit mit den religiösen Werten gemessen werden, wenn sie wahrhaft gelten sollen.

Andererseits kann man freilich sagen, daß der religiöse Mensch dem lebendigen Leben in gewisser Hinsicht noch näher steht als der sittlich wollende. Wir kommen hier zu dem Maximum an Lebensnähe, das der Kulturmensch überhaupt erreichen kann. Die Religion ist nämlich jeder Spezialisierung und jeder Teilung ihrem Wesen nach abhold. Sie muß, wenn sie überhaupt Religion ist, das ganze lebendige Leben zu durchdringen suchen. So kann es zu der denkbar größten Wertung des Lebens gerade von religiösen Gesichtspunkten aus kommen. Aber dann handelt es sich trotzdem wieder niemals um das bloße Leben in seiner vitalen Lebendigkeit, sondern dieses ist vielmehr die „Außenseite" für eine dahinter steckende jenseitige Wertrealität, und es kommt dem diesseitigen Leben nur insofern die große Bedeutung zu, als es „der Gottheit lebendiges Kleid" ist. Das lebendige Leben ist in diesem Falle nichts anderes als das Symbol für ein Sein von vollständig verschiedener, nicht mehr lebendiger, sondern überlebendiger Art. Soll gar die Gottheit selbst das „Lebendige" sein, dann dürfen wir

vollends das, was der Biologie Leben heißt, nicht mehr das „Lebendige“ nennen. Dies Leben wird der Gottheit gegenüber dann zum Todesreich. „Alle Pfade, die zum Leben führen, alle führen zum gewissen Grab.“

Trotz größter Lebensnähe kann also der religiöse Mensch am wenigsten daran denken, dem diesseitigen vitalen Leben die Werte zu entnehmen, die er braucht. Nur von einer Durchstrahlung a l l e s Lebens aus dem Ueberlebendigen, Göttlichen her kann die Rede sein. Und auch dabei geht es ohne einen Dualismus von Leben und Gott nicht ab. An ihre Vereinigung im Sinne eines religiösen „Monismus“ der Lebendigkeit wird man nur glauben, wo man sich auf Schwärmen und Fühlen beschränkt oder es mit vollem Bewußtsein ablehnt, in seinen Glauben begriffliche Klarheit zu bringen.

Auch das kann freilich berechtigt sein. Wir finden bedeutende Geister unter den Bekennern einer solchen religiösen „Weltanschauung“. Sie mögen fühlen, daß die Religion eine restlose Umsetzung in Begriffe nicht verträgt, und haben darin gewiß recht. Mit Wissenschaft oder mit Philosophie hat dies alles aber dann nichts mehr zu tun und darf also auch nicht als ein Argument gegen das prinzipielle Auseinanderfallen von Lebenswerten und religiösen Werten angeführt werden.

Die Religion geht schließlich nicht nur über alles natürliche Leben, sondern auch über alles Kulturleben weit hinaus. Das „Leben“, worin der religiöse Mensch „lebt“, hat daher n o c h eine andere Bedeutung als das unlebendige „Leben“ des theoretischen oder des ästhetischen Menschen im „Sinn“ der Wissenschaft oder der Kunst. Allem diesseitigen Leben wird ein „ewiges“ Leben gegenübergestellt, und nur ein von ihm durchdrungenes Leben ist gemeint, wo das Leben selbst sich der religiösen Verehrung erfreut. Das aber liegt allem Biologismus sehr fern.

Es ist hier nicht zu untersuchen, ob die Reiche der theoretischen oder logischen, der ästhetischen, der sozial-ethischen und der religiösen Werte die Welt der Kulturwerte erschöpfen [1]).

---

1) Daß das nicht geschieht, und daß deshalb der Rahmen zu erweitern ist, in dem die Wertphilosophie seit Kant sich be-

Lediglich an einigen Beispielen sollte der Antagonismus von Leben und Kultur klar werden.

Eines sei nur noch hervorgehoben. Man spricht auch von t e c h n i s c h e r Kultur, und da könnte man nun glauben, daß bloße Lebenswerte es sind, die diese Kulturwerte tragen, denn vielfach wird die Technik in der Tat allein in den Dienst eines möglichst lebendigen oder gesunden Lebens gestellt. Dagegen ist auch nichts zu sagen. Wenn aber der Wert der technischen Kultur auf Lebenswerten beruht, so geht daraus hervor, daß die Technik keinen Eigenwert besitzt. Dürfen wir schon im vitalen Leben selbst nur ein Mittel der Verwirklichung von Eigenwerten oder ein Bedingungsgut erblicken, so kann die Technik, die bloß dem Leben dient, lediglich die Bedeutung haben, Mittel für ein Mittel, Bedingungsgut für ein Bedingungsgut zu sein.

Freilich wird gerade dies heute leider oft vergessen, und infolgedessen ist in unsere Kulturbegriffe viel Verwirrung gebracht. Man freut sich der technischen Erfindungen als solcher, ohne sich stets darüber klar zu sein, welche Ziele man mit ihnen erreichen will. Man ist stolz auf den ungeheuren modernen Apparat, der, wenn man ihn genau betrachtet, zum Teil doch nichts anderes als die Not unserer modernen Kultur offenbart, also ein notwendiges Uebel ist. Man erblickt in gewissen technischen Möglichkeiten schon einen Kulturfortschritt, ohne daß man überhaupt irgend welche mit Eigenwerten ausgestatteten Zwecke anzugeben vermag, denen sie als Mittel dienen sollen. So kann doch, um an ein immer noch aktuelles Beispiel zu erinnern, die Fähigkeit, in der Luft zu fliegen, nur unter dem Gesichtspunkt als eine Angelegenheit der Kultur angesehen werden, daß eine weitere Entwicklung die Flugmaschinen vielleicht in den Dienst von an sich wertvollen Kulturzielen stellt.

---

wegt, habe ich in meiner Abhandlung über das System der Werte (Logos, Bd. IV) zu zeigen versucht. Es gibt Werte, die eher noch als die genannten als Lebenswerte bezeichnet werden könnten. Worin sie bestehen, und weshalb auch sie etwas prinzipiell anderes sind als Werte des bloß vitalen Lebens, ließe sich jedoch nur in einem umfassenderen systematischen Zusammenhang darlegen. Für eine Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie unserer Zeit kann das im Text Ausgeführte genügen.

Die Begeisterung für den Apparat als solchen zeugt von allzu großer Bescheidenheit. Nur technisch „vollkommene" Maschinen stellen niemals schon einen Fortschritt in der Kultur dar, und deswegen darf die „technische Kultur" mit dem, was wir wissenschaftliche, künstlerische, sozial-ethische und religiöse Kultur nennen, nicht auf eine Linie gestellt werden.

Mit welchem Rechte wir in den als Beispielen gebrauchten Kulturwerten Eigenwerte erblicken, steht hier nicht in Frage. Gibt es überhaupt in sich ruhende Eigenwerte? Davon sehen wir in diesem Zusammenhang ab. Es galt nur, Pseudowerte zu entlarven. Und das hat vielleicht auch eine positive Bedeutung. Wer erkannt hat, daß die Werte, die ihm bisher galten, keine Eigenwerte sind, wird um so eifriger nach Werten suchen, deren Geltung der Kritik standhält. Wir können niemals aufhören, nach dem „Sinn" unseres Lebens zu fragen, und nur auf Grund von Werten, die gelten, läßt er sich deuten. So muß durch die Entwertung der „Lebenswerte", bei denen viele unter dem Einfluß der Mode sich kritiklos beruhigen, die Sehnsucht nach echten Werten des Lebens entstehen, jener Eros, der die Triebfeder aller Philosophie war und ist, und der alle Moden überdauert.

Dieser Eros braucht uns andererseits nicht dahin zu führen, daß wir das Vitale herabsetzen. Wir bleiben faktisch stets ins Leben gebannt und haben als Philosophen auch keinen Grund, uns aus ihm hinauszuwünschen. Ohne lebendig zu sein, könnten wir nicht forschen. Vollends ist es nicht notwendig, daß wir die Lebenswirklichkeit zugunsten dessen, was mehr als Leben ist, metaphysisch zur bloßen Erscheinung entwirklichen. Wir halten an dem vitalen Leben als voller Realität fest und suchen trotzdem nach einer Welt, die das Andere des Lebens ist. Muß es in der Philosophie denn immer auf ein Entweder-Oder hinauskommen? Der sittliche Mensch allerdings wird gewiß oft die Entscheidung gegenüber einer Alternative nicht vermeiden dürfen und dann mit seinem Willen auf die eine Seite treten müssen, um die andere abzulehnen. Aber aus der moralisch notwendigen „Einseitigkeit" braucht man keine universale Betrachtung zu machen. Sie führt zu engem Moralismus der Weltanschauung. Der theoretische Mensch hat überall sowohl

das Eine als auch das Andere zu sehen, d. h. in diesem Fall nicht nur das wirkliche Leben, sondern zugleich das, was nicht in dieser Weise lebendig und gerade deshalb mehr als Leben ist.

Daraus entsteht kein Widerspruch, der die Welt selbst antinomisch macht. Wir erkennen zwar nicht an, daß es ein „philiströses Vorurteil" bedeutet, wenn man glaubt, alle Probleme seien dazu da, um gelöst zu werden, denn ohne dies Vorurteil oder dies „a priori" gibt es keine Wissenschaft, also auch keine Philosophie, und der Philosoph ist nicht notwendig ein Philister. Wohl aber müssen wir es für möglich halten, daß die Meinung, nur das monistische Denken, das alles auf ein letztes Prinzip zurückführt, vermöge Probleme zu lösen, sich als ein unbegründetes theoretisches Vorurteil, eventuell sogar als vorgefaßte Meinung des Bildungsphilisters erweist.

Der Biologismus neuester Richtung weigert sich, das Lebendige aus dem Toten abzuleiten. Damit hat er gewiß recht. Muß er darum den Versuch machen, das Tote aus dem Lebendigen zu verstehen? Das erscheint nicht zwingend. Gibt es nicht beides, Totes und Lebendiges, und können wir die Welt anders denken, als daß sie aus beidem besteht? Hört nicht wenigstens der Begriff des Lebendigen auf, Begriff zu sein, ohne den des Toten, und läßt umgekehrt das Wort tot sich noch verstehen, falls wir nicht auch an das Andere des Todes, an das Leben denken?

Was aber für den engeren Lebensbegriff gilt, könnte auch für den weiteren zutreffen. Es gibt zwar Leben gewiß nicht dann allein, wenn das Leben selber mehr als Leben ist, denn das wäre ein Widerspruch. Aber vielleicht gibt es Leben nur, wenn außer ihm etwas Anderes besteht, das mehr als Leben ist, und es gibt umgekehrt vielleicht mehr-als-Leben nur, wenn wir daneben das bloße Leben in seiner Selbständigkeit unangetastet lassen. Dann müßten wir sagen: das Leben ist der eine Teil der Welt, das überlebendige Mehr-als-Leben der andere Teil. Erst beide zusammen machen die ganze Welt aus, und es bedeutet gerade für den wissenschaftlichen Menschen ein vergebliches und sinnloses Beginnen, aus den beiden Begriffen, die sich dann allein denken lassen, wenn es zwei Begriffe sind, einen Begriff zu machen, der alles umfassen soll, und der, ge-

rade weil er das soll, nichts mehr umfaßt.

Den Lebensmonismus haben wir zu vermeiden. Wir sollten uns ebenso hüten, in einen Antilebensmonismus zu verfallen. Nur ein Denken, das heterologisch das Eine wie das Andere umspannt und in dieser „Dualität" das Wesen der Welt erfaßt, kann wahrhaft universal werden, also zu einer umfassenden Philosophie führen. Auch das Wort U n i versum darf uns nicht verleiten, zu glauben, bei einer Zweiheit könne man nicht stehen bleiben. Insofern ist der Ausdruck „Multiversum" glücklich gewählt. Doch mit dem Wort allein ist es selbstverständlich weder in dem einen noch in dem andern Fall getan. Es kommt darauf an, was für Begriffe wir damit verbinden. Monismus ist oft nichts als leerer Schall. Sorgen wir dafür, daß man vom Pluralismus nicht dasselbe sagen kann.

Mehr als ein ganz allgemeiner Hinweis auf das Andere des Lebens, welches das Leben selbst unangetastet läßt, ist in dieser Auseinandersetzung mit den Modeströmungen unserer Zeit nicht möglich. Von dem positiven Aufbau einer Philosophie des Lebens haben wir abzusehen. Die Schrift will nur Kritik geben. Doch führt diese Absicht endlich noch zu einem neuen Punkt. Echte Kritik wird nicht bloß verneinen, sondern zu s c h e i d e n suchen, und das bedeutet: sowohl das Unhaltbare als auch das Richtige sehen. Diese Forderung führt uns zur letzten Frage.

Elftes Kapitel.

Das Recht der Lebensphilosophie.

„Wie herrlich leuchtet mir die Natur!"
Mailied.

„Ach, und nun machtest du wieder dein Auge auf, oh geliebtes Leben! Und ins Unergründliche schien ich mir wieder zu sinken."
Also sang Zarathustra.

Ist die Lebensphilosophie unserer Zeit ohne jede positive Bedeutung für die Wissenschaft? Das braucht man nicht zu glauben, selbst wenn man alle hier gegen sie erhobenen Einwände für zutreffend hält. Um auch ihre andere Seite zu würdigen,

bringen wir sie zunächst in einen umfassenderen Zusammenhang, d. h. begreifen sie als besonderen Fall eines allgemeinen philosophischen Typus. Ein Schema für den Ablauf geistiger Bewegungen sei zu diesem Zweck angedeutet.

Die wissenschaftliche Arbeit der Philosophie verliert ihren Sinn, falls es nicht möglich ist, aus dem Chaos der Erlebnisse theoretisch einen Kosmos herauszuarbeiten, und das setzt voraus: unabhängig von unserer Setzung gilt für die Welt ein System von Urteilen und Begriffen, das wir auffinden können. Der Weg jedoch, der vom Chaos zum Kosmos führt, ist für uns Menschen nicht der kürzeste. Wir sind geschichtlich bedingte Wesen, und nur auf mannigfach verschlungenen Umwegen nähern wir uns allmählich dem Ziel der Wissenschaft, ohne es jemals ganz zu erreichen. Für die Stadien dieses Weges läßt sich hie und da eine Art Rhythmus verfolgen, der ein Auf und Nieder bedeutet. Immer von Neuem wird der Versuch gemacht, das Ganze der Welt begrifflich zu erfassen, und immer von Neuem zeigt die Kritik, daß der Versuch unvollständig war, also noch einmal unternommen werden muß. So bauen wir in der Tat Systeme und zerstören sie wieder. Wer die Geschichte der Philosophie philosophisch zu verstehen vermag, kann darin kein sinnloses Spiel erblicken. Die Systematiker lernen von ihren Vorgängern und kommen trotz mancher Umwege weiter. Die Menschheit hat eben Gedächtnis, soweit sie Kulturmenschheit ist. Davon war schon die Rede.

Doch dies verfolgen wir hier nicht weiter. Etwas anderes ist uns wichtig an dem Weg, der zur Wahrheit führt. Außer den schöpferischen Philosophen gibt es Scharen kleiner Geister, die auf der Meister Worte schwören, auch dann, wenn deren Systeme in ihrer Totalität sich nicht mehr halten lassen, weil sie von der Entwicklung bereits überwundene Vorstufen bedeuten. So entsteht ein mit Recht starr zu nennender Dogmenglaube, der etwas völlig anderes ist als „lebendige“ Ueberzeugung von selbst errungener Weltanschauung. Ihn mag man tot schelten, weil er wissenschaftlich unfruchtbar bleibt. Ja, er schädigt die voranschreitende Philosophie. Indem seine Anhänger gedankenlos wiederholen, was bereits vorliegt, stehen sie der Gewinnung einer umfassenderen Ansicht vom Weltall im Wege.

Dann kommt es leicht zur Auflehnung gegen jedes System überhaupt. Derselbe Verstand, der Systeme schafft, wendet sich nun der Aufgabe zu, sie wieder zu zerstören, um die Menschen von veralteten Denkgewohnheiten zu befreien. Man kann diese Richtung als „Aufklärung" bezeichnen und dabei nicht nur eine Bewegung des 18. Jahrhunderts, sondern einen sich öfter wiederholenden Vorgang meinen.

Die Verstandesaufklärung aber ist bisweilen in derselben Gefahr wie der starre Dogmatismus. Sie hat nicht allein skeptische Tendenzen, sondern sucht nun ihrerseits alles mit dem Verstand, den sie gegen Autorität und Glauben als Waffe braucht, positiv zu beherrschen. So droht sie, in einen neuen „Dogmatismus" umzuschlagen, der nur noch für Verstandesmäßiges Sinn hat.

Das ruft dann leicht eine neue Reaktion hervor, die nicht schon die Form eines neuen Systems anzunehmen braucht. Es sind vielmehr zwei andere Möglichkeiten zu beachten. Gegen die Aufklärung setzt man entweder Mächte des geschichtlichen Lebens, was hier nicht weiter in Betracht kommt. Oder man weist auf das Ursprüngliche, Elementare, Natürliche hin, das jedem Verstand unzugänglich bleibt, und damit sind wir zu dem allgemeinen Typus einer geistigen Bewegung gekommen, der für eine Würdigung der Lebensphilosophie unserer Zeit wichtig ist.

Vergegenwärtigen wir uns das Schema einer Abfolge von Scholastik, Verstandesaufklärung und naturalistischer Reaktion gegen sie, das selbstverständlich nur Schema ist, und in das lediglich Durchschnittserscheinungen hineinpassen, zunächst noch etwas genauer an den Strömungen des 18. Jahrhunderts.

Zumal in Deutschland suchte damals die Aufklärung nicht allein veraltete Schulmeinungen zu bekämpfen, sondern zugleich alles verstandesmäßig zu regeln, und zwar sowohl im Gebiet der Wissenschaft, wo das einen guten Sinn hat, als auch im sittlichen, künstlerischen und religiösen Leben, das andere als verstandesmäßige Seiten zeigt. Man wollte sich über alles „vernünftige Gedanken" machen, und was vor der abstrakten Vernunft nicht bestand, besaß nach der Meinung der Aufklärer überhaupt kein Recht. So geriet das irrationale „Leben" in

Gefahr. Der Verstand drohte, es zu „töten".

Die Aufklärung hat eine Reihe von geistigen Reaktionen hervorgerufen, bei den Vertretern des Humanitätsideals, der Romantik, der historischen Schule. Von ihnen sehen wir ab. Die erste der geistigen Bewegungen, die sich radikal und erfolgreich gegen die Alleinherrschaft des Verstandes wendete, war der sogenannte Sturm und Drang. Er bedeutete die Auflehnung besonders der unmittelbaren Anschauung und des elementaren Gefühls- und Willenslebens gegen das rationale Denken, und das Schlagwort, mit dem man den Kampf führte, lautete: Natur.

Man braucht nur an den jungen Goethe zu denken, wie er in Straßburg am Münster, an Shakespeare, am deutschen Volkslied, lauter höchst „unverständigen" Erscheinungen, und im Verkehr mit Herder wie mit dem „natürlichen" Landkind Friederike zum Stürmer und Dränger wurde. Man versteht dann sofort die positive Bedeutung, welche das Ausspielen der anschaulichen und lebendigen „Natur" gegen die abstrakte und tote Verstandeskultur besitzt.

Freilich würde der Sturm und Drang uns wohl in weniger leuchtendem Glanz erscheinen, wenn unter seinen Vertretern nicht der eine Goethe gewesen wäre, welcher der Aufklärung noch Anderes entgegensetzte, als bloße „Natur" im Sinne des Ursprünglichen. Goethe hat dem Schlagwort eine Bedeutung verliehen, die nicht allein im schroffen Gegensatz zum „système de la nature" steht, das ihn abstieß, sondern sich auch nicht mit der des nur Elementaren und Unmittelbaren deckt. Aber es ist kein Zweifel, daß die „Rückkehr zur Natur" bei ihm wie bei Rousseau unter anderem auch die Berufung auf das Ursprüngliche bedeutet, und daß diese Tendenz nicht fortzudenken ist aus den für die Kulturentwicklung entscheidenden Bewegungen.

Das, was er „wohl schmecken und genießen, keineswegs aber erkennen und erklären" konnte, stellte Goethe als „Natur" in den Vordergrund. Auf das „Charakteristische" kam es ihm an. Was „geschnürt und geziert" oder „kerkermäßig ängstlich" ist, lehnte er ab. Das waren ihm „lästige Fesseln unserer Einbildungskraft". „Ich rufe Natur, Natur. Nichts so Natur als Shake-

speares Menschen", und Shakespeares Stücke „drehen sich alle um den geheimen Punkt, in dem das Eigentümliche unseres Ich . . . mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenstößt". „Individuum est ineffabile" wird ein Wort, das Goethe gern zitiert. Die französischen Trauerspiele waren ihm „Parodien von sich selbst". „Wie das so regelmäßig zugeht, und daß sie einander ähnlich sind wie die Schuhe." Auch er wollte also wie Bergson von Konfektionskleidern nichts wissen.

In solchen und verwandten Begriffen, wie sie des jungen Goethes Denken seit Straßburg beherrschen, haben wir das allgemeine Prinzip von Sturm und Drang, das sich von Goethes Persönlichkeit und seinem dichterischen Genie ablösen läßt [1]).

Die kurzen Andeutungen müssen genügen, um klar zu machen, was hier wichtig ist. Nicht nur in den Zeiten von Sturm und Drang, sondern auch früher schon und später wieder hat man das Elementare und Unmittelbare gegen einseitig verstandesmäßige Weltanschauungen ausgespielt, und, um auf unsere Zeit zurückzukommen: was man in Sturm und Drang „Natur" nannte, und was auch jetzt noch oft so heißt, nennt man heute mit Vorliebe „das Leben". Der Ausdruck wurde gelegentlich übrigens schon früher in demselben Sinn gebraucht, z. B. vom jungen Hegel, den man nicht ohne Grund mit der Lebensphilosophie in Verbindung bringt.

Jedenfalls wird sich von hier aus die positive Bedeutung der modernen Geistesströmungen am besten verstehen lassen, und unter diesem Gesichtspunkt kann man den Einfluß, den sie ge-

1) Wer weitere Einzelheiten wünscht, ist auf das Werk: Der junge Goethe. Neue Ausgabe in sechs Bänden, besorgt von Max Morris, 1909—12, zu verweisen. Es gibt vielleicht kein „moderneres" Buch. Von Goethes Dichtungen habe ich im Text abgesehen. Auch sie, besonders der Urfaust, sind selbstverständlich voll von Sturm und Drangzeichen. Man wird in ihnen Prägungen für fast alles finden, was damals und heute Weltanschauung weiter Kreise war und ist. Doch enthalten sie zugleich so unendlich viel mehr als theoretisch formulierbare Weltanschauung, daß das allgemeine Prinzip hier schwerer in seiner Abstraktheit erkennbar ist, und deshalb empfiehlt es sich, zuerst an Kundgebungen Goethes zu denken, in denen er selber sich theoretisch äußert. Es kommt hier nicht auf Anschauung, sondern auf Gedanken über Anschauung an.

wonnen haben, begrüßen. Wo die Philosophie nicht allein glaubt, mit dem Verstand die Welt denken zu müssen, was berechtigt ist, sondern wo sie alles so zu denken sucht, daß sie dabei nicnt mehr die Welt, sondern nur noch das Denken denkt oder den Verstand versteht, da sind die Philosophen des Lebens in vollem Recht, wenn sie sagen: die Welt ist unendlich viel mehr als das, was restlos in die Begriffe des Verstandes eingeht.

Zwar wird die Philosophie niemals auf die Herrschaft des Logischen oder Rationalen über die Welt verzichten, d. h. stets versuchen, alles unter Begriffe zu bringen, denn ein anderes Mittel, die Welt zu erkennen, steht ihr nicht zur Verfügung. Aber sie wird sich ebenso vor Panlogismus oder Rationalismus hüten, d. h. vor dem Glauben, das Logische oder Rationale sei selber die „Substanz" der Welt, also nicht nur das, womit man die Welt denkt. Wo daher das Streben nach rationaler, wissenschaftlicher Auffassung des Ganzen dazu führt, das All der Welt in eine bloß rationale, bloß wissenschaftliche Welt zu verwandeln, da hat der Hinweis auf das lebendige Leben, das stets irrational und, wenn man will, überverständig ist, in der Tat unantastbare Bedeutung.

Auch darf gewiß nicht bezweifelt werden, daß in unserer Zeit die Aufklärung des 18. Jahrhunderts noch immer nicht „tot" ist, und insofern vermag die Lebensphilosophie uns vielleicht im Prinzip dieselben Dienste zu leisten wie der Sturm und Drang im 18. Jahrhundert, wobei wir selbstverständlich nicht allein von dem jungen Goethe, sondern auch von den andern Männern absehen, die innerhalb der Sturm- und Drangbewegung zugleich m e h r als Stürmer und Dränger waren.

Mit Nachdruck also heben wir hervor, was schon gelegentlich angedeutet wurde: die Besinnung auf die anschauliche und lebendige Unmittelbarkeit des Lebens oder auf die elementaren Erlebnisse und ein daraus erwachsender Irrationalismus, d. h. die Einsicht in die Grenzen des Verstandeswissens gegenüber der ursprünglich gegebenen, jeder begrifflichen Beherrschung spottenden Fülle und Mannigfaltigkeit ist gewiß nicht überflüssig, sondern kann im Interesse universaler Betrachtung dringend notwendig sein, wo man die Welt mit der Verstandeswelt gleich-

setzt. Insofern haben sowohl Denker wie Dilthey oder Simmel als auch Biologisten wie Nietzsche oder Bergson oder James, selbst wenn wir von ihrer allgemeinen Kulturbedeutung absehen, große Verdienste für die wissenschaftliche Philosophie. Ihre Kritik mancher angeblich naturwissenschaftlicher, in Wahrheit rationalistisch-metaphysischer Dogmen, an denen viele noch mit Zähigkeit festhalten, war eine befreiende Tat. Sie hat unseren Horizont erweitert. Die Welt, die uns Probleme stellt, ist dadurch größer geworden. Neues Material tritt zutage, das der Rationalismus nicht sah, ja verdeckte.

Mit dem biologistischen Prinzip hat das freilich wenig zu tun. Hier kommt mehr die intuitive Richtung in Betracht. Aber besonders Nietzsche und Bergson sollten ja dadurch, daß wir sie Biologisten nannten, nicht in ihrer Totalität charakterisiert werden. Der Intuitionismus ist in ihnen mindestens ebenso stark. Die Kritik ihres Biologismus berührt daher ihre mit der Sturm- und Drangbewegung vergleichbare positive Bedeutung nicht. Ihre Gedanken stellen gegenüber dem einseitigen Rationalismus, der noch von der Aufklärung des 18. Jahrhunderts zehrt, einen großen Fortschritt in universaler, also philosophischer Richtung dar.

Bergson ist allen denen zu empfehlen, die „monistisch" zu philosophieren glauben, wenn sie sich, wie einst das système de la nature, an einem Komplex physikalischer Begriffe orientieren und damit das Weltall zu erfassen suchen, gleichviel ob sie dabei Newton oder Einstein zugrunde legen. So klein und arm, wie sie meinen, ist die Welt nicht. Bergson hat ihre andere, der Berechnung unzugängliche Seite gesehen.

Auch dazu kann dieser Denker beitragen, alle Versuche endgültig zu überwinden, die darauf ausgehen, den Menschen und das Menschliche so niedrig einzuschätzen wie möglich. Vergleichen wir seine Metaphysik mit der älteren Richtung des Biologismus, bei der alles auf berechenbare Nützlichkeit, Denkökonomie, Energieersparnis, Massenproduktion von Kindern und ähnliche „Weltziele" herauskommt, so steht er sehr hoch. Er sucht nach einer umfassenden, das „Unverständige" einschließenden Weltanschauung. Hier ist Hoffnung, während man dort alle Hoffnung fahren lassen muß.

Bei ihm sind ferner noch Spuren von dem Großen, das das 19. Jahrhundert gebracht hat, besonders von seiner Willenslehre und seinem Entwicklungsgedanken, die es dem Rationalismus und dem Stabilitätsprinzip des 18. Jahrhunderts entgegenstellte. Freilich war der Voluntarismus der deutschen Philosophie mehr an der autonomen Persönlichkeit als am „Instinkt" und ihr Evolutionismus mehr an den Mächten der Geschichte als am „élan vital" orientiert. Besonders für das historische Leben zeigt die Lebensphilosophie Bergsons auffallend wenig Verständnis, und insofern darf man in dieser Modeströmung mit ihrem sich entwickelnden Lebenswillen nur von Spuren und Resten der klassischen deutschen Philosophie reden. Aber vielleicht geben sie Ansatzpunkte für eine vollere Entfaltung dieser Gedanken, und dann wäre es erfreulich, daß zunächst einmal wenigstens der Voluntarismus und Evolutionismus Bergsons Mode geworden ist.

Am höchsten jedoch ist Bergsons erstes Werk über die unmittelbaren Gegebenheiten zu stellen, das schon 1889 herauskam und leider durch längere Zeit so gut wie keine Beachtung fand. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung sind hier unter eigenartigen Gesichtspunkten überzeugend aufgezeigt. Es wird besonders dargetan, wie wenig die mathematische Physik imstande ist, das zu erfassen, was wir als „Wirklichkeit" bezeichnen müssen. Das wird Bergsons Hauptverdienst bleiben. Was im unendlichen Raum vorgeht und auf ihn bezogen werden kann, ist nur ein Teil des Weltganzen. Mit der Lebensphilosophie im engeren Sinn, die auf dem biologistischen Prinzip ruht, hat freilich gerade dies Buch Bergsons noch so gut wie nichts zu tun, aber der Intuitionismus wird darin in der glücklichsten Weise zur Kritik rationalistischer Dogmen verwendet. Ihre Mission, das Feld frei zu machen für einen umfassenderen Weltbegriff, erfüllt die Lebensphilosophie im Prinzip hier ebenso, wie die Neuentdeckung der anschaulichen und lebendigen „Natur" es in den Zeiten von Sturm und Drang getan hat. Sie lehrt das Unberechenbare sehen, das es doch auch gibt. Das ist der positive Sinn des Intuitionismus.

Auch bei Nietzsche finden wir tiefe Blicke in die Ursprünglichkeit des Lebendigen gegenüber dem bloß gedachten Leben.

Vor allem hat er wieder mit unvergleichlicher Sprachgewalt die Stimmung zum Ausdruck gebracht, die jeden Denkenden überkommen muß bei der Ohnmacht, die Fülle der lebendigen Welt zu erfassen, und gerade die außerwissenschaftliche Sprachgewalt ist hier entscheidend. Das Unbegreifliche, das man heut „Leben" nennt, geht ja in keine theoretische oder wissenschaftliche Wortbedeutung ein, und seine Bezeichnung als Leben wäre daher ebenso unzureichend wie jede andere Namengebung, hätte Nietzsche es nicht vermocht, dem Wort Leben einen Sinn zu verleihen, der überwissenschaftlich zum Bewußtsein bringt, worauf es ankommt: die ungeheure atheoretische Wichtigkeit dessen, was sich in keinen Begriff bringen läßt. Man fühlt sie bei Nietzsche unmittelbar, auch ohne daß man sie logisch versteht. Das ist zwar nicht selbst schon Wissenschaft, aber wissenschaftlich bedeutsam, weil es auf die Grenzen des wissenschaftlichen Denkens hinweist. Deshalb kann jeder, der die Begriffe mit der Wirklichkeit des Lebens verwechselt, auch philosophisch von Nietzsche viel lernen.

Daß andere Denker schon vor ihm Aehnliches gedacht haben wie er, ändert an seiner Bedeutung nichts. Der Hinweis auf die „Natur" oder auf das „Leben" ist immer wieder, wie man das Gemeinte auch nennen mag, von Neuem nötig. Was für unsere Generation und für unsere Ohren verständlich zu sagen war, hat Nietzsche schön und eindringlich zum Ausdruck gebracht, und jede Zeit muß in ihrer Weise das finden und in ihrer Sprache das sagen, was ihr not tut [1]).

1) Auf das unreife Gerede derer, die, ohne gründliche Kenntnisse zu besitzen, Nietzsche in eine Reihe mit Denkern wie Platon, Aristoteles, Plotin, Augustin, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel stellen, gehe ich nicht ein. Man tut Nietzsche Unrecht, wenn man ihn mit diesen Männern vergleicht. Mit Kulturerscheinungen wie Rousseau mag man ihn zusammenstellen, obwohl auch da Vorsicht am Platz ist. Nietzsches Bedeutung für die allgemeine Kultur kann man noch nicht übersehen. Ist er ein „europäisches Ereignis"? Darüber haben wir kein Urteil. Zweifellos gehört er zu den geistreichsten Schriftstellern, die Deutschland besitzt. Dessen wollen wir uns freuen. Aber zu den „großen Philosophen"? Wer würde es wagen, Platon oder Kant geistreich zu nennen? Eine persönliche Bemerkung sei mir gestattet. Ich habe als junger Student im Sommer 1886 die drei ersten Teile des Zarathustra

So werden wir es also zwar nach wie vor ablehnen, die Welt und das Leben intuitiv oder gar biologistisch in ihrer Lebendigkeit zu erkennen, denn alle Erkenntnis braucht Begriffe, die unlebendig sind, und die Begriffe der Biologie sind nicht einmal universal. Aber das können wir in der Tat gerade von der Lebensphilosophie lernen, wenn wir sie besser verstehen, als sie sich selbst versteht: wir dürfen nie glauben, in die Begriffe der Philosophie lebendiges Leben selbst eingefangen zu haben, sondern können als Philosophen uns nur die Aufgabe stellen, dem Leben so nahe zu kommen, wie sich das mit dem Wesen des begrifflichen Philosophierens verträgt.

Vor allem wird die Philosophie des Lebens uns jedoch mahnen, auch in der Philosophie das Leben, das sie „töten" muß, nicht zu vergessen. Ueber das Leben, das wir alle leben, gilt es, zu philosophieren, ja wir werden recht tun, wenn wir es in den Mittelpunkt stellen, um von ihm aus zum Weltganzen vorzudringen. Den lebendigen Menschen in seiner Totalität haben wir zuerst zu verstehen und im Zusammenhang mit ihm dann die Welt, in der er lebt. Besonders darf die Philosophie nicht nur über das Denken denken und als Logizismus dem vollen Leben feindlich werden, wie alle die andern einseitigen Richtungen, welche Begriffe von Spezialwissenschaften zu Weltallbegriffen erweitern, mögen sie das in Form des Materialismus oder des Psychologismus, des Biologismus oder des Historismus tun.

In diesem Sinn haben also auch wir aus dem vollen Leben heraus zu philosophieren, ja insofern können wir uns sogar auf Nietzsches Liebe zum Leben berufen. Seien wir jedem dankbar, der, wie einst Sturm und Drang den Menschen die „Natur",

---

mit glühender Begeisterung gelesen, zu einer Zeit, da Nietzsche völlig unbekannt war, und von da ab jede Zeile von ihm, die mir zugänglich wurde. Oft habe ich früher hören müssen, daß ich ihn überschätze, und noch jetzt greife ich immer wieder nach seinen Werken. Aber für „einen großen Philosophen" werde ich ihn erst halten, wenn man mir zeigt, daß er einem der zeitlosen Probleme der Philosophie, die seit Platon das europäische Denken beherrschen, eine wesentlich neue Seite abgewonnen hat, und ein solcher Versuch ist bisher nicht gemacht. Ja, Nietzsche bleibt in einigen fundamentalen Fragen weit hinter dem zurück, was wissenschaftlich längst klar gestellt war, als er zu philosophieren begann.

uns jetzt das „Leben“ lieben lehrt in seinem Reichtum und in seiner unerschöpflichen Lebendigkeit. Wohl uns, denen nicht nur wie dem jungen Goethe die Natur herrlich leuchtet, sondern die auch mit dem alten Goethe, trotz aller schweren Erlebnisse, sagen können: „Wie es auch sei, das Leben, es ist gut.“ Zu solcher Haltung dem Leben gegenüber mag heute Nietzsche uns verhelfen, falls wir der Hilfe dazu bedürfen.

Freilich ist seine Liebe zum Leben noch keine Philosophie, ja als leidenschaftliche Parteinahme steht sie im Gegensatz zur Wissenschaft. Als Lebensstimmung jedoch kann sie trotzdem auch auf die Entwicklung einer echten Lebensphilosophie günstig wirken, wo sie nicht dazu führt, das Denken zu verachten. Liebevoll wollen wir auch beim Denken und Philosophieren dem Leben ins Auge schauen, nach dem „Gold“ suchen, das darin blinkt, um darüber zur Klarheit zu kommen, und es soweit bewahren, wie sich das mit dem Denken irgend vereinigen läßt.

In dieser Hinsicht können wir ganz mit der Zeitströmung, ja mit der Mode gehen, die unter Nietzsches Einfluß steht. Daß der lebendige Mensch das Leben liebt, aus dem seine Freuden und Schmerzen stammen, ist nur in der Ordnung, und daß er nach einer Philosophie strebt, die ihm Wesen und Sinn dieses Lebens erschließt, soweit das Denken das vermag, dagegen läßt sich vollends nicht das Geringste einwenden. Jede wahrhaft umfassende Philosophie muß Philosophie des uns alle umfassenden Lebens sein. Was wir nicht irgendwie „leben“, darüber können wir auch nicht denken, und über alles Leben haben wir in der Philosophie zu denken.

Nur das ist andererseits ebenso immer wieder zu betonen und festzuhalten, damit die Lebensstimmung uns nicht auf die Irrwege des Intuitionismus und des Biologismus führt: die Kluft zwischen Denken und Leben läßt sich nie überbrücken. Falls daher im Kampf des Lebens mit dem Denken das Leben siegt, unterliegt zugleich die Philosophie. Leben als bloßes Leben bleibt unter philosophischen Gesichtspunkten ein Chaos. Ja, je lebendiger, d. h. je vitaler es lebt, um so chaotischer muß es den Denker anmuten, falls er es wirklich in seiner Lebendigkeit erlebt. Wer das nicht „erlebt“ hat, steht dem Leben noch sehr fern. Freilich, auch das mag richtig sein, was Zarathustra sagt:

man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Aber das Chaos ist noch nicht der tanzende Stern. Der muß aus ihm erst geboren werden, und ohne begriffliche Beherrschung des Lebenschaos durch das Denken kommen wir zu keinem Stern, geschweige denn zu einem Kosmos, zu einer Welt von Sternen, die diesen Namen verdient.

Das zeigt einerseits gewiß, wie recht die haben, welche auf den Reichtum des Lebens hinweisen, auf seine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, die in jeder wachen Minute uns umgibt oder in uns emporwächst, und die man so oft über den Begriffen der Wissenschaft vergißt. Es zeigt aber andererseits nicht minder deutlich, daß der theoretische Mensch die konkrete lebendige Fülle des Wirklichen niemals erfassen wird, wenn er irgendwie Wissenschaft treibt. Nur die eine Seite zu sehen, ist der Fehler des Rationalismus und Intellektualismus. Der Antirationalismus und Antiintellektualismus der modernen Lebensphilosophie ist nicht minder einseitig in der entgegengesetzten Richtung. Man darf aus dem Umstand, daß die Produkte des Denkens arm erscheinen, sobald man sie mit dem Leben selbst vergleicht, keine Anklage gegen die Wissenschaft machen. Man sollte vielmehr zu verstehen suchen, worin trotz der Unlebendigkeit seines Inhalts die unvergleichliche positive Bedeutung des wissenschaftlichen Begriffes besteht. Vielleicht versteht man, daß grade in seiner Grenze seine Größe liegt, sobald man sich von dem Modevorurteil befreit hat, daß alles lebendig sein soll.

So bleibt der positive theoretische Wert der Lebensphilosophie für den wissenschaftlichen Menschen in der Hauptsache doch darauf beschränkt, daß sie ihm neues Material zur begrifflichen Bearbeitung zum Bewußtsein bringt und den Philosophen mahnt, nicht zu schnell mit dem Leben „fertig" zu werden. Doch auch das darf man wahrlich nicht unterschätzen. Besonders kann die Lebensphilosophie uns zeigen, wie das Leben in seiner Unmittelbarkeit überall ein Gepräge trägt, das unwiederholbar und einzigartig, also unersetzlich ist. Grade darüber täuschen die Begriffs- und Wortnetze, mit denen wir in der Wissenschaft die Individualität und Besonderheit des Realen überspinnen müssen, leicht hinweg. Bergsons Wort von den Konfektionskleidern besteht in dieser Hinsicht ebenso zu Recht

wie Goethes Sturm und Drang-Klage über die einander ähnlichen Schuhe. Zumal die Naturwissenschaft arbeitet nicht nach Maß, und sie kann es nicht. Da es zu ihrem Wesen gehört, daß sie allgemeine Begriffe bildet, in deren Inhalt das Einmalige, Besondere, Individuelle fortfällt, führt sie uns an die immer neue und überall originelle, unvergleichbare Realität nirgends heran.

Auffallend ist, wie schon gesagt, daß Bergson, der Wissenschaft und Naturwissenschaft nach französischem Sprachgebrauch (science) identifiziert, kein Verständnis für die geschichtlichen Disziplinen zu haben scheint, die doch auch zur Wissenschaft gehören, trotzdem jedoch das Leben nicht generalisierend auffassen, sondern es in seiner unwiederholbaren Einmaligkeit verfolgen und damit dem Lebendigen als dem Individuellen zum mindesten näher kommen als die verallgemeinernde Begriffsbildung der Naturwissenschaften. Dafür haben in dieser Hinsicht andere Lebensphilosophen wie Nietzsche, Dilthey und Simmel um so tiefer gesehen und das alte Problem vom Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen in ein interessantes Licht gebracht. Ihnen werden wir zumal überall dort zustimmen, wo sie für die Unersetzlichkeit der Persönlichkeit oder der Einzelseele und ihr „individuelles Gesetz" eintreten, ebenso wie dort, wo sie die Anschaulichkeit, Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Erlebnisinhalte betonen. Beides finden wir schon bei Goethe in Sturm und Drang vereint, und beides fließt hier aus derselben Quelle des lebendigen Lebens, die keine Philosophie vergessen darf, selbst wenn sie eingesehen hat, daß es nicht ihre Aufgabe sein kann, die lebendigen Ströme selber in ihre Begriffe aufzufangen. Sie muß genau auch über das Bescheid wissen, was sie nicht vermag. So allein kommt sie zu einer wahrhaft umfassenden Weltanschauung.

Im Anschluß hieran ließen sich noch manche Punkte nennen, in denen wir ebenfalls mit der Lebensphilosophie der Zeit zu gehen haben. Mit Recht tritt sie ein für die fortschreitende Entwicklung des lebendigen Lebens gegenüber dem konservativen Prinzip der Stabilität, welches das mathematisch-physikalische Denken kennzeichnet, für das rastlose Werden und das schöpferische Aufblühen gegenüber dem starren Sein und dem unfruchtbaren Beharren, für die Einsicht, daß das Wesen der wirklichen

Welt Bewegung und Anderswerden, nicht Ruhe und Gleichbleiben ist. Ebenso legt sie im Unterschied von der Vorstellungspsychologie mit guten Gründen Gewicht auf den Willen und die Tat, die zu jedem lebendigen Leben gehören, da dieses nicht nur passiv aufnehmen und dulden will, sondern sich überall, wo es wahrhaft lebendig ist, formend und gestaltend der Welt entgegenstellt. Kurz, um Schlagworte zu nennen, Evolutionismus, Voluntarismus und Aktivismus haben ihr Recht gegenüber Statik, Intellektualismus und Rezeptivität, und überall handelt es sich darum, daß dabei Zeugen des lebendigen Lebens zu Wort kommen. Das bleibt bestehen, wenn es auch nicht weniger gewiß daneben Unwandelbares, Unvergängliches, Ewiges gibt, das die Philosophie ebenfalls nicht vernachlässigen darf.

Weitere Einzelheiten zu nennen, ist nicht mehr nötig, denn das allgemeine Prinzip, worauf die positive Bedeutung besonders der intuitiven Lebensphilosophie beruht, muß schon jetzt zutage treten. Sie löst zwar keine Probleme, aber sie stellt das Denken vor neue Aufgaben, und schon das will viel sagen.

Freilich, Vorsicht bleibt den Modeströmungen gegenüber immer am Platz. Es fehlt ihnen an prinzipieller Klarheit grade über das Wichtigste, das sie in sich tragen, und deshalb werden sie leicht dazu neigen, ihr Bestes allzu einseitig in den Vordergrund zu stellen. So hat man von einem „neuen Idealismus" gesprochen, der an die Stellen von „Vernunft, Humanität, Gesetz", die den Idealismus von 1800 kennzeichneten, „Leben, Liebe, Kraft" setzen wolle, und als seine Vertreter neben Stefan George, Dilthey und Bergson auch den Verfasser dieses Buches und seine Schüler genannt [1]). Dagegen sind denn doch Bedenken zu erheben, besonders falls es so gemeint wäre, als schlössen die beiden Arten des Idealismus einander aus. Sagt doch ein klassischer Vertreter des alten Idealismus, Fichte im Jahre 1800 in seiner Bestimmung des Menschen: „Die tote, lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fließet und woget und rauschet der ewige Strom vom Leben und Kraft und Tat, vom ursprünglichen Leben."

---

1) Gertrud Bäumer, Weit hinter den Schützengräben. Aufsätze aus dem Weltkrieg, 1916.

Da haben wir Leben und Kraft (ja zugleich Bergson in nuce) auch bei einem „alten“ Idealisten, und die Liebe fehlt bei Fichte ebenfalls nicht. Schon das sollte uns hindern, an einen Gegensatz des Neuen zum Alten in dieser Hinsicht zu glauben, und außerdem dürften wir Vernunft, Humanität und Gesetz selbst dann nicht preisgeben, wenn wir sie für unvereinbar mit dem Leben, der Liebe und der Kraft hielten. In Wahrheit lassen sich beide Richtungen in der Philosophie wohl miteinander verbinden. Genauer, es ist überhaupt nicht Aufgabe der Wissenschaft, für dies oder jenes atheoretische Ideal einzutreten. Sie wird zur Klarheit über alle Lebensziele zu kommen suchen, und dann jede Einseitigkeit des entweder-oder, das verarmt, vermeiden zugunsten einer Allseitigkeit der Synthese, die reich macht.

Das führt jedoch zugleich noch zu einem letzten Punkt, mit Rücksicht auf den die Lebensphilosophie unserer Zeit auch positive Bedeutung besitzt. Ideale gibt es allein auf Grund der Setzung von Werten, und man braucht nur an Nietzsche zu denken, so sieht man sofort: die philosophischen Strömungen unserer Zeit haben nicht bloß den Begriff des Lebens, sondern auch den des Wertes in den Vordergrund des Interesses gebracht. Beides hängt eng miteinander zusammen. Lebendiges Leben wird immer zugleich wertendes Leben sein. Daher führt das Lebensproblem notwendig zum Wertproblem und damit zu der Frage der Philosophie, die als die wichtigste von allen in unserer Zeit gestellten gelten kann. Auch deswegen, daß sie die Aufmerksamkeit auf die Wertprobleme gelenkt hat, müssen wir die Tendenzen der philosophischen Mode begrüßen.

Freilich ist hier wieder vor einer Ueberspannung zu warnen. Eine „Umwertung aller Werte“, wie Nietzsche sie anstrebte, kann nicht die Aufgabe der Wissenschaft sein. Noch mehr: lassen sich Werte als Werte überhaupt umwerten? Menschliche Wertungen und Stellungnahmen zu Werten, die nicht mit den Werten selbst verwechselt werden sollten, sind zu beeinflussen. Man mag also bewirken, daß der eine Wert an die Stelle des andern tritt und gewertet wird. Die Werte selber werden dabei nicht „umgewertet“. Die bleiben, was sie sind. Werte als Werte können sich nicht ändern. Nur unsere Stellungnahme zu

ihnen ist dem Wandel unterworfen. Es fehlt bei Nietzsche ein klarer Wertbegriff. Doch auch, wenn wir hiervon absehen, hat die Philosophie als Wissenschaft wie überall so auch den Werten gegenüber sich nicht praktisch wertend zu verhalten, sondern ihren Gegenstand rein theoretisch zu erfassen, und deswegen fällt das „Umwerten", falls man davon überhaupt reden will, nicht in ihr Gebiet.

Andererseits ist nicht zu leugnen: die Werte gehören als Werte genau so gut zur „Welt" wie das wertfreie Wirkliche, und sie sind daher von der Philosophie als der universalen Wissenschaft auch zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Es bedeutet ein durch nichts gerechtfertigtes Vorurteil, daß der theoretische Mensch sich auf die Erforschung dessen zu beschränken habe, was wirklich ist. Werte sind als Werte nicht wirklich und lassen sich trotzdem nicht weniger theoretisch auffassen wie die wertfreie Realität. Ja, gerade wenn man betont, daß die Philosophie als Wissenschaft nicht zu werten, sondern zu erkennen habe, muß es als eine notwendige Aufgabe erscheinen, daß sie auch erkennt, wie weit das Gebiet der Werte sich in der Welt erstreckt. Nur dann wird sie das Werten der Werte in ihrer Sphäre mit Sicherheit vermeiden, falls sie genau weiß, wo sie es mit Werten zu tun hat, und welcher Art diese Werte sind.

Mit Rücksicht auf diese Probleme ist die Philosophie, die außerhalb der Zeitströmungen liegt, besonders die akademische, heute von einer auffallenden Zaghaftigkeit. Dem Wertproblem geht sie fast ängstlich aus dem Wege, oder genauer: sie behandelt es nur implicite und nennt es nicht beim Namen, was zu mancherlei Unklarheiten führt. Da könnten Viele von der Modephilosophie lernen.

Beispiele machen das deutlich. Lotze wollte die Welt nicht nur „berechnen", sondern „verstehen". Vom Verstehen spricht man auch heute viel und stellt es dem Beschreiben wie dem Erklären entgegen. Was aber heißt verstehen, wenn das Wort seine prägnante Bedeutung behalten soll und sich vom Berechnen oder Erklären oder Beschreiben prinzipiell unterscheiden? Bloß Wirkliches bleibt stets unverständlich. Verstehen kann man nur den „Sinn" oder die „Bedeutung" einer Sache, und Sinn und Bedeutung hat etwas allein mit Rücksicht auf einen Wert. Das in

jeder Hinsicht wertfreie Sein ist zugleich sinn- oder bedeutungsfrei. Wo man daher „verstehen" will, darf man die Werte nicht ignorieren. Sonst weiß man nicht, w a s man versteht.

Auch vom „Gelten" ist seit Lotze in der Philosophie die Rede, ja der Ausdruck ist fast schon Mode geworden. Die Beschäftigung mit Werten hält man trotzdem für „unwissenschaftlich". Als ob etwas anderes als ein Wert gelten könnte! Was heißt denn gelten, wenn das Wort nicht eine Wertbedeutung hat? Das bloß Seiende gilt nie, ebenso wie es unverständlich ist. Man sagt zwar: eine Tatsache gilt. Aber das ist ungenau. Nicht die Tatsache, sondern der S a t z, daß etwas Tatsache ist, gilt, und er gilt nur insofern, als er einen w a h r e n S i n n hat. Wahrheit aber ist ihrem Wesen nach ein Wert. So gibt es auch kein wertfreies theoretisches Gelten.

Das führt zugleich auf einen besonderen Punkt, der prinzipielle Bedeutung hat. Wahrheit ist ein Wert. Sie wendet sich an unser Interesse. Wir nehmen wertend zu ihr Stellung. Es ist unbegreiflich, daß man das leugnet [1]). In dieser Hinsicht besitzt sogar die biologistische Erkenntnistheorie des Pragmatismus ein Verdienst. Zwar geht sie in die Irre, wenn sie glaubt, den theoretischen Wert auf den „Nutzen" oder irgend ein anderes atheoretisches Gut zurückführen zu können. Darin liegt eine grobe Verwechslung von zwei grundverschiedenen Wertbegriffen. Doch das behauptet sie mit vollem Recht, daß die Wahrheit ihrem Wesen nach werthaft ist, und daß auch der erkennende Mensch als wertendes Subjekt verstanden werden muß.

Das Wahrheitsproblem wird als Wirklichkeitsproblem sich nie lösen lassen. Die Einsicht ist freilich nicht gerade neu. Sie sollte, zumal seit Kant, niemandem mehr verborgen geblieben sein. Auch die moderne Lebensphilosophie aber hat sie in wirksamer

1) Eine ausführliche Begründung dieser Ansicht habe ich in meinem Buch über den „Gegenstand der Erkenntnis" zu geben versucht. Dritte Auflage. 1915. Das ist die philosophische Pointe dieser „Einführung in die Transzendentalphilosophie". Den ersten Band eines Systems der Philosophie, das auf dieser erkenntnistheoretischen Basis errichtet ist, hoffe ich in absehbarer Zeit veröffentlichen zu können. Hier muß ich mich auf Andeutungen beschränken, die nur auf den Zusammenhang hinweisen sollen, den die Kritik der Zeitphilosophie mit der positiven Ausgestaltung einer Philosophie des Lebens hat.

Weise von neuem zum Ausdruck gebracht und damit viele darauf hingewiesen, daß der theoretische Forscher als wertendes Wesen in eine Reihe zu stellen ist mit dem sittlichen, dem künstlerischen und dem religiösen Menschen. Nicht so liegt es, daß der atheoretische Mensch allein wertet und der erkennende wertfrei bleibt, sondern beide werten, und lediglich die Arten der Werte, die sie leiten, und dementsprechend die Arten des Wertens sind prinzipiell voneinander verschieden.

Daß diese wichtige Einsicht in der Modephilosophie vermischt mit unhaltbaren Bestandteilen auftritt, ändert an ihrer Bedeutung nicht allzu viel. Sie wird sich leicht davon befreien lassen und dann in ihrer Tragweite für den Aufbau einer wissenschaftlich begründeten Welt- und Lebensanschauung zutage kommen. Erst dadurch, daß wir auch das wissenschaftlich lebende Subjekt als die Wahrheit wertend und dementsprechend seine Erkenntnis als theoretisches Gut verstehen, an dem der Wert der Wahrheit haftet, ist es möglich, das menschliche Leben sowohl in seiner Mannigfaltigkeit als auch in seiner Einheit zu erfassen. Die Erkenntnis, die bei Kant sich als Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ anbahnt, findet sich, obwohl zum Teil in recht verzerrter Gestalt, bei Denkern wie Nietzsche und Bergson, Dilthey und James wieder, und ihre Gedanken können daher ebenfalls wenigstens zu wichtigen Ansatzpunkten für eine fruchtbare Weiterentwicklung der Philosophie werden. Es kommt nur darauf an, daß wir den theoretischen Wert der Wahrheit, nachdem er als Wert erkannt ist, in seiner Eigenart kennzeichnen und dann die wissenschaftliche „Welt“ in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Ausgestaltungen als die Welt der theoretischen Sinn- und Wertgebilde ausdrücklich ins Bewußtsein heben. So allein wird man ihre Bedeutung im Ganzen des Lebens zu würdigen in der Lage sein.

Die Einsicht in das Wesen der Wahrheit als eines Wertes ist in mehrfacher Hinsicht gerade für die Philosophie des Lebens von Wichtigkeit. Hier sei besonders darauf hingewiesen, daß sie uns einen Fingerzeig gibt, wo wir das Andere des Lebens zu suchen haben, von dem schon wiederholt die Rede war. Wer über das Leben philosophiert, kann grade als rein Erkennender nicht daran zweifeln, daß die Wahrheit über das Leben als Wert

unabhängig vom Leben gilt, denn sonst wäre sie keine Wahrheit, die sich erkennen ließe, und wenn er das eingesehen hat, muß er sie zugleich grundsätzlich dem wertenden Leben, das in der Zeit verläuft, entgegenstellen. Es gibt keine Philosophie des Lebens, die nicht Wahrheit über das Leben als gültig voraussetzt und nach ihr sucht, und diese Wahrheit über das Leben läßt sich nur als etwas verstehen, das mehr als Leben ist. So wird in den geltenden Lebenswahrheiten ein Anderes des Lebens in seiner Selbständigkeit über jeden Zweifel gestellt.

Gerade der Philosoph des Lebens kann an diesem Anderen nicht rütteln, ohne sein eigenes Philosophieren damit für sinnlos zu erklären. Gestaltet sich also die Lebensphilosophie zur Wertlehre aus, und versteht sie das Wesen der zeitlosen theoretischen Wertgeltung, so muß sie damit zugleich das Prinzip der reinen Lebensimmanenz durchbrechen. Das ist der philosophisch bedeutsame Punkt in der Verbindung des Lebensproblems mit dem Wertproblem. So gewiß die Lebensphilosophie Wertphilosophie ist, so gewiß kann sie als Philosophie des theoretischen Wahrheitswertes nicht Philosophie des bloßen Lebens sein.

Doch wird sie bei dem theoretischen Wert allein nicht stehen bleiben, sondern zu einer Theorie aller Werte sich erweitern, und auf dieser Basis ist dann eine umfassende Philosophie alles Lebens zu gewinnen. Haben wir uns nämlich am theoretischen Wertgebiet theoretisch orientiert, dann können wir an ihm die andern Werte in ihrer atheoretischen Eigenart theoretisch messen und dadurch zugleich in ihrer atheoretischen Bedeutung theoretisch würdigen.

Der Philosoph ist als theoretischer Mensch auch wertend, aber lediglich theoretisch. Er hat daher die atheoretischen Werte nicht zu werten, sondern theoretisch zu verstehen. Jedes Wertprophetentum muß er meiden und überall den Schritt zum Wertverständnis machen. Diese Trennung wird leider in der Lebens- und Wertphilosophie unserer Tage fast niemals durchgeführt. Insofern können wir bei der Mode nicht stehen bleiben. Beschränken wir uns jedoch auf theoretisches Verständnis der Werte und bilden es so aus, daß es allseitig wird, dann kommen wir grade dadurch zu einer allseitigen Lebensanschauung.

Vom Begriff des Wertes aus wird sich auch der vieldeutige Begriff des Lebens so bestimmen lassen, daß sein philosophisches Problem zutage tritt. Lebendig in dem von der Lebensphilosophie wohl fast immer gemeinten, wenn auch nicht klar erkannten Sinne können wir die Lebewesen nennen, deren Leben zugleich wertendes Leben ist, und der „lebendige" Mensch, dessen Lebenssinn die Philosophie deuten will, wird für sie stets der wertende Mensch sein. Versteht man aber unter dem Leben alles wertende Leben, dann eröffnet sich die Möglichkeit, auf Grund eines allseitigen Wertverständnisses auch zu einer umfassenden Philosophie des Lebens zu kommen.

Jedenfalls: wollen wir den Sinn des Lebens deuten, so müssen wir die Werte kennen, die ihm zugrunde liegen. So hängen die Begriffe des Lebens und des Wertes nicht nur im Problem der theoretischen Wahrheit über das Leben, sondern ganz allgemein bei allen Lebensproblemen notwendig zusammen, und auch in dieser Hinsicht können wir an die Lebensphilosophie der Zeit anknüpfen, die beide vereint in den Vordergrund stellt.

Ueber die Ausgestaltung einer richtig verstandenen Lebens- und Wertphilosophie sind hier nur flüchtige Andeutungen möglich. Zunächst wird sie die einseitigen Lebensanschauungen, wie sie sich innerhalb und außerhalb der Wissenschaft entwickeln, zu verstehen suchen, d. h. nach den Wertungen fragen, die ihnen zugrunde liegen, und zu diesem Zweck muß sie die Werte kennen, die die Wertungen leiten. Ist das gelungen, dann läßt sich als letztes Ziel eine allseitige Lebensanschauung aufstellen, in welcher die Gesamtheit der Werte gleichmäßig zum Bewußtsein kommt.

Auch hier müssen wir uns nur wieder vor der Ueberspannung hüten, daß Philosophieren zugleich Leben sein soll. Die Philosophie bleibt Theorie des Lebens, und wenn der Philosoph über das wertende Leben nachdenkt, kann er nicht selber das Ganze dieses Lebens in sich realisieren wollen. Er muß sich vielmehr darauf beschränken, als Philosoph lediglich theoretisch wertend zu leben. Aber als Theoretiker alles wertenden Lebens vermag er sich zugleich die höchsten Ziele zu stecken, die er als Vertreter der universalen Wissenschaft anzustreben hat, und damit wenigstens ungefähr deutlich wird, was wir damit

meinen, sei noch einmal ausdrücklich auf die vier verschiedenen Kennzeichen hingewiesen, welche die Philosophie von den Spezialwissenschaften unterscheidet.

Wir sahen, daß eine Philosophie des bloßen Lebens den Anforderungen, die an eine universale Wissenschaft zu stellen sind, in keiner Hinsicht zu genügen vermag. Verbindet sich dagegen die Lebensphilosophie mit einer Wertlehre und hört damit auf, Philosophie des bloßen Lebens zu sein, dann entstehen andere Möglichkeiten, und auch das wollen wir zum Schluß noch ausdrücklich für jeden der vier angedeuteten Punkte gesondert hervorheben.

Am schwersten zu verstehen wird es sein, wie eine auf die Wertlehre gestützte Philosophie des Lebens zugleich das Ganze der Welt zu ihrem Gegenstand macht, also zur umfassenden Weltanschauung wird. Es ist dabei jedoch zu berücksichtigen, daß die Wirklichkeit heute in allen ihren Teilen von Einzelwissenschaften als Material der Forschung beansprucht wird, und daß die Philosophie daher keine Teilprobleme der realen Welt mehr in Angriff zu nehmen hat. Die Erkenntnis der Wirklichkeitstotalität ist für sie eine Aufgabe, an der die Einzelwissenschaften in ihrer Gesamtheit dauernd zu arbeiten haben. Die kann sie nicht mit einem Schlage zu Ende führen wollen. Das wäre ein sinnloses Unternehmen. Universale Wirklichkeitserkenntnis kann sie nur in dem Sinne noch anstreben, daß sie über die letzten Ziele alles Wirklichkeitserkennens Klarheit zu schaffen sucht.

Zu diesem Zweck muß sie das Erkennen der Wirklichkeitstotalität als ein Werten des theoretischen Wertes verstehen, der an dem Inbegriff der Wirklichkeitserkenntnisse haftet, wenn man aus ihnen ein Ganzes macht. So verwandeln sich die universalen Seinsprobleme in theoretische Wertfragen. Damit erfaßt die theoretische Philosophie in ihrer Weise den Begriff des Wirklichkeitsganzen als Erkenntnisaufgabe, und sie tut es als Wissenschaft von den theoretischen Werten auf dem einzigen Wege, der nach der Aufteilung des Realen an die Spezialwissenschaften ihr noch bleibt, falls sie dabei nicht mit diesen in Konflikt kommen will. Die Erkenntnis des Wirklichen in allen seinen Teilen muß sie den Einzelforschern überlassen, und

universal wird sie allein dadurch, daß sie diese Erkenntnis in ihrem theoretischen Sinn und in ihren letzten umfassendsten Zielen als ein einheitliches Ganzes zu deuten unternimmt. Sie versteht dadurch, wie im theoretischen Leben des Menschen die Erkenntnis der Wirklichkeit als eine stets zu erstrebende und nie ganz zu erreichende Totalität sich darstellt, und sie begreift damit das Wirklichkeitsganze selbst, soweit die Wissenschaft es als Ganzes überhaupt zu erfassen vermag.

Wie sie andere Wertprobleme in Angriff nimmt, haben wir gesehen, und daher ist in bezug auf den zweiten Punkt, der die Lebensanschauung betrifft, nur noch ausdrücklich ihr universaler Charakter zu betonen. Sie wird sich nicht auf das theoretische Leben beschränken, sondern das wertende Leben des ganzen Menschen nach allen seinen verschiedenen Richtungen sich zum Bewußtsein zu bringen suchen, das weit über das Erkennen hinausgeht. Ueberall sind es Werte, die dem Leben sinnvolle „Lebendigkeit“ verleihen und es damit zu etwas anderem als zum bloßen Leben oder zum Vegetieren machen. Um der Werte willen, die in ihm zum Ausdruck kommen, lieben wir das Leben als Ganzes, ja es ist nicht einzusehen, wie wir es lieben sollten, wenn es keine Werte verkörperte. So gibt die Philosophie als Wertlehre uns ein Wissen von unserer Lebensanschauung, indem sie uns über die Gesamtheit der Werte aufklärt, um deretwillen uns das Leben lieb ist. Mehr als eine solche theoretische Klarheit kann sie uns als Wissenschaft nicht geben, und mehr darf man daher von ihr auch nicht verlangen.

Den dritten Punkt, der die Frage nach dem Verhältnis des Zeitlichen zum Zeitlosen betrifft, haben wir ebenfalls schon gestreift. Die Werte, die gelten, sind nicht nur das Andere des Lebens, insofern sie das Leben zu mehr als bloßem Leben machen, sondern sie liegen als Werte in ihrer Geltung zugleich über aller Zeit. Für die theoretischen Werte läßt sich die zeitlose Geltung nicht bezweifeln, und schon damit ist das allgemeine Prinzip klar.

Wie es mit der Zeitlosigkeit der atheoretischen Werte steht, ist hier im einzelnen nicht zu fragen. Da liegen die schwierigsten Probleme einer Theorie der Werte, die Theorie bleiben will. Bei der Bestimmung des allgemeinsten Begriffes einer Le-

bensphilosophie kommt es aber darauf auch nicht an. Es genügt, wenn wir verstehen, daß allein auf Grund einer Wertlehre die Lebensphilosophie überhaupt in der Lage ist, das Problem vom Verhältnis des zeitlichen zum ewigen Leben in Angriff zu nehmen. Zeitlich ist alles Leben, so weit es nur lebt. Ewig wird es, insofern es in dem lebt, was als Wert zeitlos gilt. So ist das Ewigkeitsproblem als Wertproblem zu stellen. Dann zeigt sich zugleich, wie die „Starrheit" der zeitlosen Geltung sich mit der „Beweglichkeit" des lebendigen zeitlichen Lebens verträgt. Das Eine, das zeitlose Gelten, schließt das Andere, das zeitliche Leben, nicht nur nicht aus, sondern im sinnvollen Leben ist beides miteinander verbunden, und nur die philosophische Reflektion muß darin trennen, um zu begreifen.

Was endlich die Frage des Systems der Philosophie betrifft, so bedarf sie keiner längeren Erörterung mehr. Ueberall bilden die Werte die Basis der richtig verstandenen Lebensphilosophie, und deren systematische Gliederung hängt daher von der systematischen Ordnung der Werte ab. Ein System der Philosophie des Lebens läßt sich daher nur auf Grund eines Systems der Werte errichten.

Wie die Systematik zustande kommt, und in welchem Sinne sie vollständig sein kann, haben wir hier nicht zu fragen. Es gilt überall nur, zu zeigen, wo in den Modeströmungen der Zeit die Ansatzpunkte liegen, an welche die Philosophie anknüpfen kann, um sich zu einer Philosophie des Lebens auszugestalten, die in Wahrheit Philosophie des Lebens ist. Mehr als solche Ansatzpunkte freilich kann die Zeit uns nicht geben. So lange wir uns auf sie beschränken, bleiben wir bei der Zeitanschauung stehen. Es gilt, über sie hinaus, durch die „Lebensanschauung" hindurch, zur umfassenden „Weltanschauung" zu kommen. Wie das im einzelnen möglich ist, überschreitet vollends den Rahmen dieser Erörterung.

Sollte es jedoch gelingen, aus der Lebens- und Wertphilosophie unserer Tage eine umfassende Philosophie des wertenden Lebens herauszuarbeiten, zu dem das Erkennen ebenso gehört wie die andern Arten der Kontemplation, und das private Leben ebenso wie das in Gesellschaft und Staat, dann muß klar werden, inwiefern die Modeströmungen trotz

ihrer Prinzipienlosigkeit mit Freuden zu begrüßen sind. Zunächst haben sie uns jedenfalls die Fragwürdigkeit des Lebens und der Werte gezeigt, und das bedeutet für die Philosophie schon sehr viel.

Theorie freilich und nur Theorie, also „grau", wird auch die umfassendste Philosophie des Lebens bleiben und sich insofern immer vom goldenen Baum des grünen, vitalen Lebens unterscheiden. Doch sogar falls man das beklagt, kann man es nicht ändern wollen, sobald man die Notwendigkeit erkannt hat. Und man sollte es nicht beklagen. Gerade wer das Leben liebt, muß als Philosoph lernen, daß Erkennen und Leben zu trennen sind. Je besser er nämlich sich so in seinem Wesen selbst versteht, um so weniger ist er der Gefahr ausgesetzt, als Theoretiker des Lebens dem Leben feindlich zu werden. Nur dort, wo man dem Denken über das Leben die nie zu lösende Aufgabe stellt, das lebendige Leben in sich aufzunehmen und dadurch selbst lebendiges Leben zu werden, wird man aus der Enttäuschung darüber, daß dies nicht gelingt, die Philosophie als lebensfeindlich anklagen.

Man sollte es endlich aufgeben, im Philosophieren über das Leben ein bloßes Wiederholen des Lebens zu sehen und dann den Wert des Philosophierens an seiner Lebendigkeit zu messen. Philosophieren heißt Schaffen, und die Einsicht in den Abstand des Geschaffenen vom bloß gelebten Leben, zu welcher auch die Lebensphilosophie unserer Tage, trotz ihrer unwissenschaftlichen Lebensprophetie und der sich aus ihr ergebenden antitheoretischen Verschiebung des Wertakzentes, in ihrer Weise viel beigetragen hat, muß dann sowohl dem Leben als auch der Philosophie zum Segen gereichen. Nur wer verstanden hat, daß das Leben des Lebens und das Erkennen des Lebens auseinanderfallen, kann ein Philosoph des Lebens werden, der sowohl das Leben liebt als auch über das Leben nachdenkt.

Warum muß, wie in Zarathustras Tanzlied, das Leben auf die Weisheit „eifersüchtig" sein? Nie wird das Leben weise, und nie wird die Weisheit lebendig werden. Gerade deshalb aber, weil sie stets in verschiedenen Sphären bleiben, sollten sie sich gut miteinander vertragen können. Auch zur „Lebensweisheit" wollen wir sie nicht zu vereinigen suchen, denn an „Weisheit"

glauben wir moderne Menschen doch nicht mehr. Jedenfalls ist Weisheit etwas, das sich nicht lernen und daher auch wohl nicht lehren läßt. Wir beschränken uns auf ein lern- und lehrbares Wissen vom Leben, und grade wenn wir dies Wissen in seiner notwendigen „Unlebendigkeit" verstanden haben, werden wir in dem heute so verdächtigen sokratischen Menschen keine Gefahr für das lebendige Leben sehen. Von den echten Nachfolgern des Sokrates gilt das Wort, das schon Hölderlin von Sokrates sprach:

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.

Sollte man meinen, dies sei im Grunde auch die Ansicht Nietzsches und der anderen Lebensphilosophen — um so besser. Nur sind sie von den Vielen nicht immer so verstanden worden, und deshalb mußte dies kleine Buch über die philosophischen Modeströmungen unserer Zeit geschrieben werden. Daß es nur von weitverbreiteten Gedanken, nicht von einzelnen Denkerpersönlichkeiten handeln wollte, sei noch einmal hervorgehoben.

Namenregister.

Aristoteles 9, 179.
Augustin 179.
Avenarius 25, 92, 99.

Bäumer 184.
Bergson 18, 22 ff., 28 f., 32, 51 f., 86, 90, 98 ff., 109 f., 116, 175, 177 f., 182 ff.
Burckardt 140.

Dante 10.
Darwin 21, 86 ff., 94 ff., 101, 125 f., 132, 138 f.
Descartes 51, 61, 179.
Dilthey 27, 29, 46 ff., 177, 183 f.

Eckardt 55
Ehrenfels 90.
Einstein 177.
Eucken 31.

Fichte 17, 31, 58, 184 f.
Forberg 31, 58.

Galilei 27.
George 10, 184.
Goethe 10, 17 ff., 32, 52, 60 f., 137 f., 174 ff., 181 ff.
Goldstein 31.
Gundolf 10.

Hamann J. G. 17.
Hamann R. 3.
Hartleben 62.
Haym 58 f.
Hegel 16, 27, 70, 133, 144, 175, 179.
Heraklit 63, 71.
Herder 17, 174.
Hölderlin 195.
Husserl 28 f., 50 f.

Jacobi 17.
James 25, 28, 31, 40, 58, 147, 151, 177.
Jaspers 146, 150 ff.

Kant 31, 51, 61, 70, 92 f., 152, 167, 179, 187 f.
Kidd 93.
Kierkegaard 18, 144, 150.
Kroner 23.

Lamprecht 3.
Leibniz 179.
Lotze 186 f.

Mach 25, 99.
Malthus 86 f., 94, 96.
Marx 81.
Morris 175.
Münch 116.

Newton 127, 177.
Nietzsche 19 ff., 25, 28 f., 31 f., 51, 58 f., 68, 81, 84 f., 90, 96 ff., 136 ff., 145, 147, 150, 152, 162, 177 ff., 195.
Novalis 17.

Ostwald 92.

Parmenides 63.
Paulsen 31, 58.
Platon 69, 103, 179 f.
Plotin 55, 179.

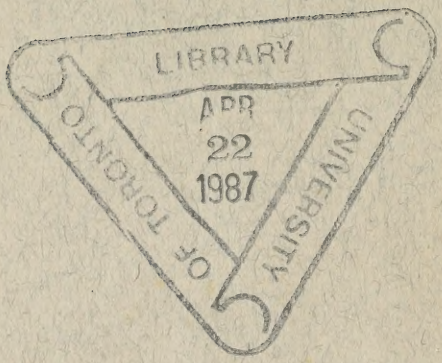
Ramon y Cajal 84.
Ravaisson 18.
Rodin 161.
Rolph 21, 80, 96 ff.
Rousseau 84, 174, 179.

Scheler 4, 29, 51 ff., 100 ff., 116, 135.
Schelling 17 f., 22.
Schiller 101, 138.
Schlegel 17, 30, 54.
Schlosser 140.
Schopenhauer 18 f., 21, 96 f., 139, 162.
Shakespeare 10, 174 f.
Simmel 4, 8, 26, 28, 64 ff., 112, 149, 151, 177, 183.
Sokrates 58, 195.
Spengler 3, 18, 32.
Spenzer 82 f., 85 f., 95, 98, 101, 131 f.
Spinoza 55, 152, 179.
Steppuhn 30, 54.
Strauß 84.

Tieck 58.
Tille 81.
Tolstoi 135.

Vaihinger 31.

Wagner R. 19 f., 97.
Weber Max 92.
Weismann 93.
Wundt 22.


LIBRARY
APR
22
1987
UNIVERSITY
OF TORONTO

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3323
R4954P54
1920
c.1
ROBA